

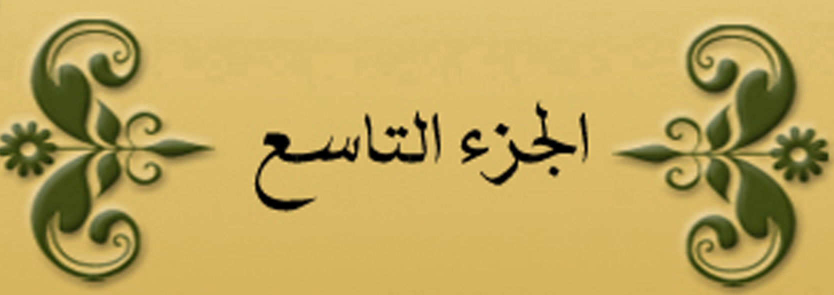






ما وراء الفقه

يحتوي على مفاهيم واستدلالات
وحسابات تدور حول مسائل فقهية كثيرة
تصلح للثقافة الفقهية العامة المعمقة





ما وراء الفقه

ما وراء الفقه

يحتوي على مفاهيم واستدلالات
وحسابات تدور حول مسائل فقهية كثيرة
تصلح للثقافة الفقهية العامة المعمقة

تأليف

السيد محمد الصدر

تحقيق

هيئة تراث الشهيد الصدر

الجزء التاسع

اسم الكتاب: ما وراء الفقه.
المؤلف: السيد محمد الصدر.
الناشر: دار حضارة أكد للنشر والتوزيع " سامر حنون حطاب الأسدي ".
المطبعة: البدر للطباعة - بيروت / لبنان - هاتف: ٠٠٩٦١١٧٥٥٩٧٨
email: badr@wise.net.lb
عدد النسخ: ١٠٠٠ دورة.
التاريخ: ذو الحجة ١٤٢٨.

كتاب القضاء



فصل
المدعي والمنكر

من أهم المهام في كتاب القضاء تعيين المدعي والمنكر. لأن الطريقة الدينية أو قل الاسلامية للمرافعة او المحاكمة تتوقف عليه كما سيتضح في ما يلي.

من الواضح ان وجود اثنين متخاصمين ضروري الافتراض في القضاء، إذ لا معنى لوجود واحد فقط كما لا معنى لوجود أكثر من طرفين. نعم قد يكونون متعددين، ولكن ذلك لا يعني خروجهم عن هذا المعنى. فبعضهم - لا محالة - مدعي وبعضهم مُنكر، والآخرون قد يكونون من طرف أحدهما كما لو كان اثنان كلاهما مدعي وقد يكونون شهوداً أو غير ذلك.

والكلام في المدعي والمنكر يقع تارة في الموضوع يعني عن الكلام عن تعريفهما شرعاً. وأخرى عن المحمول يعني عن حكمهما شرعاً.

والكلام عن الموضوع يقع في أمرين أساسيين:

أحدهما: في معنى المدعي والمنكر.

ثانيهما: في تعيين مرتبة هذا المعنى. وهل يلحظ ذلك في معرض الدعوى أو في أصل الدعوى. أو قل: يلاحظ في الدلالة المطابقية والأولية للدعوى. أو في الدلالة الالتزامية أو المعنى الثابت في المرتبة السابقة. كما سنوضح في محله.

فالكلام يقع في ما يلي في ثلاث جهات:

الأولى: في حكم المدعي والمنكر. وهنا نقدم الحديث عن الحكم، باعتبار اختصاره النسبي.

الثانية: في معنى أو تعريف المدعي والمنكر.

الثالثة: في المرتبة الذي يتعين فيها هذا التعريف.

الجهة الأولى: في حكم المدعي والمنكر.

وأشهر خبر حول ذلك ما روي في الصحيح عن هشام بن الحكم[1] عن أبي عبد الله عليه السلام: **قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انما أقضي بينكم بالبينات والأيمان. وبعضكم ألحن بحجته من بعض. فأيما رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً. فانما قطعت له به قطعة من النار.**

وهذه الرواية تنص على استعمال البينات والأيمان في القضاء، ولا تنص على المدعي والمنكر. ويعينه النص الآتي:

وهو صحيحة جميل وهشام عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: البينة على من ادعى واليمين على من أدعي عليه**[2].

وهاتان الروايتان كافيتان في اثبات المطلوب لتكاملهما سنداً ودلالة. فالبينة على المدعي واليمين على من أدعي عليه، وهو المنكر باصطلاحهم.

ويقع الكلام هنا في عدة نواحي:

الناحية الأولى: في معنى البينة.

البينة بالاصطلاح الفقهي، مأخوذ من الخبر الصحيح الذي سمعناه. ويراد بها شهادة رجلين عادلين في مصلحة المدعي.

والأصل فيها من الناحية اللغوية: البيان وهو الإظهار والإيضاح. والأمر البين هو الظاهر الواضح أو الموَضح. والبينة تأنيث البين. فيكون الأنسب به أن يكون وصفاً للقضية التي يدعيها المدعي. فان كانت بينة وواضحة أخذ الحكم على طبقها والا فلا. كل ما في الأمر انها لا تكون واضحة شرعاً الا بشاهدين عادلين.

وأما وصف نفس الشاهدين العادلين بهذا اللفظ: البينة. فهو من وصف الشيء بحال متعلقة. ولا يخلو من تسامح لغوي بكل تأكيد. لأن كل واحد من الشاهدين (مبيِّن) أي سبب للبيان والإيضاح فيكون الشاهدان معاً مبينين يعني

---

[1] الوسائل: [ج ١٨]. كتاب القضاء. أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى. الباب ٢. الحديث ١.

[2] المصدر: الباب ٣. الحديث ١.

موضحين ومظهرين للأمر الذي يشهدان عليه. وبشهادتهما تكون القضية التي يدعيها المدعي: بينة. لا ان نفس الشاهدين هما بينه. الا ان هذا التسامح مما جرى عليه الفقهاء من عصور قديمة. ولو أسموها (مبينة) لكان رفعاً لهذا التسامح، ولو من باب ان الجمع قد يؤنث وأقل الجمع اثنان منطقياً، على ان الشهود قد يزيدون على اثنين أحياناً.

وأما وصف الشاهدين بالعدالة، فقد تكلمنا عن هذه الصفة في كتاب الاجتهاد والتقليد من الجزء الأول من هذا الكتاب.

وقد يقال: ان لفظ البينة قد سمعناه من الأخبار الصحاح وليس هو فقط مصطلح للفقهاء. اذن: فيكون هذا الإيراد الأخير إيراداً على السنة الصحيحة كما هو إيراد على المصطلح الفقهي.

وجواب ذلك انه من المؤكد فقهياً ان المصطلح الفقهي لا يراد به الا ذلك: أعني الرجلين العادلين الشاهدين. ومن هنا كان الإشكال وارداً عليه لا محالة. وأما السنة الشريفة الصحيحة، فالبرغم من ان نفس اللفظ مستعمل فيه، ومنه سرى الى المصطلح الفقهي لا محالة. الا أن المعنى، لا أقل من الناحية اللغوية يختلف في السنة عما هو في الاصطلاح. وقد سبق ان أشرنا في هذا الكتاب عدة مرات انه لا يمكن حمل ألفاظ السنة على المعاني الفقهية الاصطلاحية المتأخرة عنها.

فمن الممكن أن نقول في الأخبار، والاحتمال هنا مبطل للاستدلال: أعني لورود الإشكال السابق. نقول: ان البينة فيها ليست بمعنى الشاهد بل بمعنى القضية البينة وهي الواضحة. كل ما في الأمر: ان أوضح وأسهل طريق لتوضيح القضية وبيانها هو إقامة الشاهدين العادلين. وقد تحصل بطرق أخرى كالقرائن القطعية أو علم الحاكم ان قلنا بأنه يحكم بعلمه كما هو الصحيح كما سيأتي.

فيكون محصل المراد من الأخبار: أن على المدعي ان يبين ويوضح قضيته التي يدعيها. أما المنكر فليس عليه ذلك بل يمكن الاكتفاء منه باليمين.

وهذا هو المراد من (على) في كل من المدعي والمنكر. يعني ان من مسؤوليته ذلك وفي عهدته، ان أراد إنجاح دعواه والحكم في صالحه.

الناحية الثانية: في اشتراط العدالة في البينة القضائية.

ولعل ذلك من ضروريات الفقه في الإسلام وإجماع علماء المسلمين على اختلاف مذاهبهم، بحيث لا يحتاج الأمر الى أكثر من ذلك في مقام الاستدلال عليه. وانما يقع الكلام في عدة أمور لإيضاح الأمر أمام القارئ اللبيب أكثر فأكثر:

الأمر الأول: في معنى العدالة وهو أمر قد بحثناه في الكتاب الفقهي الأول من كتابنا هذا وهو كتاب الاجتهاد والتقليد. وقد انتهينا هناك الى ان معنى العدالة هو الاستقامة في إطاعة الشريعة. بمعنى الالتزام بالواجبات وترك المحرمات. بشكل لا ينافيها الإتيان ببعضها القليل أحياناً مع المبادرة العرفية الى التوبة والاستغفار.

الأمر الثاني: في الاستيناس ببعض الأخبار الدالة على اشتراط العدالة. وهي دالة على اشتراط عدالة كل شاهد سواء كان في مقام القضاء أو غيره. الا ان مقام القضاء أولى بهذا الشرط لكون الأهمية الشرعية له أشد وأكبر.

فمن ذلك: صحيحة عبد الله بن أبي يعفور[1] قال: **قلت لأبي عبد الله عليه السلام: بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم؟**

فقال: أن تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان. ويعرف باجتناب الكبائر التي أعد الله عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك. الى أن يقول: فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا: ما رأينا منه الا خيراً. الحديث.

ورواية علقمة[2] قال: **قال الصادق عليه السلام: وقد قلت له: يا ابن رسول الله أخبرني عمن تقبل شهادته ومن لا تقبل. فقال: يا علقمة كل من كان على فطرة الإسلام جازت شهادته. قال: فقلت له: تقبل شهادة مقترف الذنوب؟ فقال: يا علقمة لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت الا شهادة الأنبياء والأوصياء عليهم السلام. لأنهم المعصومون دون سائر الخلق. فمن لم تره بعينيك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر وشهادته مقبولة، وان كان في**

---

[1] الوسائل: [ج ١٨]. كتاب الشهادات. الباب ٤١. الحديث ١.

[2] المصدر: الحديث ١٣.

نفسه مذنباً ومن اغتابه بما فيه فهو خارج من ولاية الله داخل في ولاية الشيطان.

ورواية عبدالله بن سنان[1] عن أبي عبد الله عليه السلام: **ثلاث من كن فيه أوجبت له أربعاً على الناس. من إذا حدثهم لم يكذبهم وإذا وعدهم لم يخلفهم وإذا خالطهم لم يظلمهم. وجب أن يظهروا في الناس عدالته وتظهر فيهم مروته وان تحرم عليهم غيبته وان تجب عليهم أخوته.**

أقول: وهذه الأخبار وان كانت لا تخلو من بعض المناقشات سنداً أو دلالة لدى التدقيق فيها، الا ان هذا ليس مجال ذكرها. ويكفينا الآن التسالم والإجماع على الحكم كما ذكرنا.

ويوضح نفس المضمون بشكل أكبر الاطلاع على النصوص الواردة لرد من لا تقبل شهادتهم من الناس. لنطلع على الصفات الدنيئة التي تنفي قبول الشهادة وتنافيها، على حين نقارن بما يضادها من الصفات الحسنة التي تقبل معها الشهادة.

ففي معتبرة السكوني[2] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **ان أمير المؤمنين عليه السلام كان لا يقبل شهادة فحاش ولا ذي مخزية في الدين.**

وفي صحيحة محمد بن قيس[3] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول لا آخذ بقول عرّاف ولا قائف ولا لص ولا أقبل شهادة الفاسق الا على نفسه.**

وفي حديث آخر[4] قال: **لا تجوز شهادة المريب والخصم ودافع مغرم أو أجير أو شريك أو متهم أو تابع (بائع). ولا تقبل شهادة شارب الخمر ولا شهادة اللاعب بالشطرنج والنرد ولا شهادة المقامر.**

الى غير ذلك من الأخبار.

وينبغي أن نلتفت هنا الى ان بعض هذه الصفات كالأجير والشريك والخصم

---

(١) المصدر: الحديث ١٦.

(٢) المصدر: الباب ٣٢. الحديث ١.

(٣) المصدر: الحديث ٤.

(٤) المصدر الحديث٧.

انما لا تقبل شهادة أصحابها بالرغم من انهم قد يكونون عدولاً من الناحية الشرعية، لأجل زيادة الاحتياط والتحرز في صحة قول الشاهد.

فالأجير: يود ان مستأجره ذو مال كثير ليدفع له أجرته. فقد يكون ذلك سبباً نفسياً لشهادته في صالحه.

والشريك: قد لا يكون مرتاحاً من شريكه فهو يريد له الضرر من الناحية المالية، فلا تقبل شهادته عليه.

والخصم: وهو المخالف للفرد في قضية معينة سواء كانت قضائية أم لم تكن. على ما سنشير، وهو عادة يريد الكيد بخصمه فلا تقبل منه الشهادة.

وليس الخصم هو العدو كما ذهب اليه سيدنا الأستاذ[1]. فان العدو من يكيد للشخص سواء كان طرفاً مخالفاً في قضية قضائية أو لا. وليس الفهم العرفي من الخصم ذلك، جزماً، بل العرف يفرق بينهما لا محالة.

ومعه يكون بين العنوانين: الخصم والعدو. عموم وخصوص من وجه. يجتمعان في من يخالف في قضية ويكيد لصاحبه. فيكون خصماً وعدواً في نفس الوقت. وقد يكون خصماً لا عدواً كالخصومة في أمور نظرية علمية أو في مورد قضائي خال من الكيد والاعتداء. وقد يكون عدواً لا خصماً كالذي يكيد بدون أن يكون طرفاً في نزاع أو قضية معينة وانما لمجرد الحسد أو الشهرة أو اللصوصية أو غير ذلك من المآرب الدنيئة.

الناحية الثالثة: في الدليل على اشتراط التعدد في البينة. بمعنى انه لا تقبل شهادة الواحد، وانما اللازم كون الشهادة اثنتين كحد أدنى. ولا مانع أن يكونوا أكثر من ذلك. فالتحديد بالاثنين انما هو لطرف القلة لا لطرف الكثرة.

وينبغي هنا ان نلتفت الى ان التعدد لا ينحصر باثنين، وان كان هو الغالب، الا ان بعض القضايا يحتاج في إثباتها الى أربع شهود عدول، ويشملها معنى: العلاقة الجنسية المحرمة وهو الزنا واللواط والمساحقة. فان كان الشهود أقل من أربع، لم يثبت المطلوب، نعم يمكن ان يكونوا أكثر.

---

[1] [مباني تكملة المنهاج: ج ١. ص ٩٤].

ويدل على التعدد في الاثنين من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾[١].

والوصية من الأمور المالية فشهادة الرجلين فيها مقبولة. والآية كما تدل على التعدد تدل على اشتراط العدالة. وبعد التجريد عن خصوصية المورد يمكن ان تكون دليلاً على اشتراط العدالة في كل الشهود.

ويدل على التعدد في الأربعة من القرآن الكريم وقوله تعالى: ﴿لَوْلَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾[٢].

وموردها مورد الإفك المشهور. والذي يقول عنه في آية سابقة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ﴾[٣]. وهو مورد احتمال الزنا. والآية نص في نفي قبول ما هو أقل من الأربعة في مثل هذا المورد ﴿فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾ يعني ان شهادتهم مردودة وليست حجة، حتى وان كانوا عدولاً. حتى وان كانوا اثنين أو ثلاثة. وبعد التجريد عن الخصوصية يمكن التعميم للحكم الى كل مورد يصدق عليه عنوان الفاحشة والعلاقة الجنسية المحرم كما قلنا.

وبعد أن دل الكتاب الكريم على مطلوبنا الآن وهو التعدد في البينة، لا حاجة معه للاستدلال بالسنة الشريفة لأنه تطويل هنا بلا طائل.

الناحية الرابعة: في إمكان تعويض على[٤] الشاهدين بأمور أخرى، كعلم القاضي أو اطمئنانه.

وهذا التعويض صحيح فقهياً، وقد عممه المشهور الى القضاء في حقوق الله وحقوق الناس معاً[٥]، وهو الصحيح. ولا مجال هنا لتفاصيل الاستدلال. ولكن نذكر بنحو النموذج بعض الوجوه الدالة على ذلك:

---

[١] سورة المائدة: الآية ١٠٦.

[٢] [سورة النور: الآية ١٣].

[٣] سورة النور: الآية ١١.

[٤] [لعل (على) هنا زائدة].

[٥] [مسالك الأفهام: ج ١٣. ص ٣٨٣ وما بعدها. رياض المسائل: ج ٢. ص ٣٨٩. الطبعة القديمة. جواهر الكلام: ج ٤٠. ص ٨٨].

الوجه الأول: ما سبق في صحيحة جميل وهشام من أن البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه.

بأحد أساليب منها:

الأسلوب الأول: اننا لم نفهم من البينة في النص معنى الشاهدين، لأن هذا اصطلاح فقهي متأخر. وانما فهمنا معنى القضية البينة، وهي الواضحة المدرك والدليل، وهذا كما يتوفر في الشاهدين كذلك يتوفر في صورة العلم فان القضية تكون به واضحة المدرك.

الأسلوب الثاني: اننا حتى لو فهمنا من البينة في الدليل معنى الشاهدين العادلين، الا ان شهادة الشاهدين ظنية، والعلم دليل يقيني، فهو أولى بالصدق والصحة من البينة، فيكون الدليل الدال على حجية البينة دالاً على حجية العلم بطريق أولى.

الوجه الثاني: ان القاضي لو علم ان الحق بخلاف الدليل الذي يقيمه أحد المتخاصمين، كما لو كان على خلاف بينة المدعي أو على خلاف يمين المنكر. فما سيكون موقفه؟

فانه ان عمل بالبينة لزم تطبيق ما يعلمه باطلاً. وهو يؤدي الى فسقه ومحرم عليه ذلك، وان لم يعمل به ولا بعلمه لزم إيقاف القضاء والترافع أساساً. فيتعين عليه العمل بما يعلمه من الحق. وهو المطلوب.

الوجه الثالث: التمسك بإطلاق الأدلة الدالة على العقوبة: كوجوب قطع يد السارق وجلد الزاني وقتل القاتل وغير ذلك. فانه كما يمكن اثبات كون الشخص سارقاً أو قاتلاً بالبينة كذلك نرى العلم ينتج نفس النتيجة. ويثبت به كون الفرد سارقاً أو قاتلاً أو غير ذلك.

وهذا على أية حال مما لا ينبغي الإشكال فيه. وانما يمكن ان يقع الإشكال في بعض التفاصيل، كشمول معنى العلم للاطمئنان وتعويض العلم عن كل أشكال البينة. والظاهر هو صحة ذلك في كلا هذين الأمرين.

أما تعويض العلم بالاطمئنان فواضح، لأن الاطمئنان علم عرفي ويقوم بما

يقوم به العلم عرفاً. وهو الوجه في حجيته مطلقاً. ويأتي فيه كل الوجوه السابقة في الأولوية عن حجية البينة وغيرها. كما هو غير خفي على القارئ اللبيب.

أما تعويض العلم عن كل أشكال البينات، فلأن العلم أقوى منها جميعاً، ويرد فيه جميع الاستدلالات السابقة. نعم تعويض الاطمئنان كعلم عرفي، كما قلنا عن البينة ذات الأربع شهود، قد يقال: انه ليس بالأولوية بل بالمماثلة، وهذا يكفي. مضافاً الى صحة ورود الوجهين الثاني والثالث فيهما. كما لا يخفى على فطنة القارئ اللبيب.

ونكتفي بهذا المقدار من الحديث عن حكم المدعي والمنكر. وهو الجهة الأولى.

الجهة الثانية: في معنى المدعي والمنكر. وهي الجهة الأساسية التي عقدنا لها هذا الفصل.

ولابد لنا أولاً من ذكر الوجوه المحتملة والمذكورة في تعريفهما، ثم مناقشة ما لا يصح منها بمقدار ما يناسب مستوى هذا الكتاب، ثم اختيار ما هو الصحيح منها. لنصير بعد ذلك الى الجهة الأخرى. وهي ان لحاظ المعنى هل هو في أصل القضية أو في ظاهرها، كما سوف نفسره في حينه.

وما قيل أو يمكن أن يقال في تفسير وتعريف المدعي والمنكر، عدة وجوه:

الوجه الأول: ان المدعي هو طرف الإثبات والمنكر هو طرف النفي أو الطرف النافي، وبقول آخر: ان المدعي من قال: نعم. والمنكر من قال: لا.

وهذا الوجه استيحاء مباشر من لفظ المدعي والمنكر. الا انه سيظهر عن قريب انه ساذج الى درجة لا يكون قابلاً لأن يكون قاعدة عامة. وان كان الأغلب في المدعين والمنكرين هو هذه الصفة.

الوجه الثاني: ان المدعي هو من يسميه العرف مدعياً والمنكر هو الذي يسميه العرف منكراً. لأننا دائماً نفهم الأدلة الشرعية فهماً عرفياً في الفقه. والأدلة الدالة على تسمية المدعي والمنكر وأحكامهما، لا ينبغي ان تخرج عن هذه القاعدة.

الوجه الثالث: ان المدعي هو الذي يُترك لو ترك، أو يُسكت عنه لو سكت هو عن الدعوى. لأن المدعي هو صاحب المصلحة الأساسي فيها، فلو ترك الدعوى

وأسقطها فان صاحبه يسكت عنه ويترك الأمر، لأن الاستمرار بها بالنسبة اليه في غير صالحه.

والمنكر مقابله. وهو الذي لا يترك لو ترك. وليس له حق التنازل عن الدعوى. ولو فعل لكان المدعي باقياً على رأسه يطالبه بالمال أو بالحق.

الوجه الرابع: ان المدعي هو الذي يقول أو يدعي شيئاً على خلاف الأصل، والمنكر بخلافه ويراد بالأصل هنا إحدى القواعد الشرعية المثبتة للأحكام التكليفية منها أو الوضعية، ما دامت الدعوى ممكنة ومسموعة.

وأمثلة القواعد الشرعية عديدة، منها: قاعدة اليد المثبتة لملكية الشخص للمال الذي تحت يده وسلطته. والاستصحاب كاستصحاب زوجية من شك في طلاقها واستصحاب ملكية ما شك في بيعه أو هبته. وسوق المسلمين الدال على حلية المأخوذ من تلك السوق، وأصالة عدم التذكية الدالة على حرمة اللحم مع الشك في صحة التذكية، الى غير ذلك من القواعد.

ومعه يكون المدعي هو الشخص الذي يقول قولاً ينافي إحدى هذه القواعد. لا لكونه عاصياً للشريعة بل لكونه مدعياً، بأن هذا الموضوع خارج عن هذه القاعدة. كما لو كان شخص ساكناً في دار، وكان مقتضى قاعدة اليد كونه مالكها. ثم ادعى شخص آخر انه هو المالك لا الساكن. فيكون هذا القول على خلاف قاعدة اليد الدالة على ملكية الساكن. ويكون الساكن منكراً إذا حصل منه نفي ذلك الادعاء، لأن قوله موافق مع الأصل أعني مع هذه القاعدة.

اذن، فالمدعي هو الذي يخالف قوله الأصل، والمنكر هو الذي يوافق قوله الأصل.

الوجه الخامس: ان المدعي هو الشخص الذي يقول شيئاً خلاف الظاهر. وهذا هو المراد مما يقال: ان المدعي يقول أمراً خفياً. يعني مخالفاً للظاهر ويراد بالظاهر هنا: الظاهر العرفي أو الدنيوي، والمنكر هو الذي يوافق قوله ذلك الظاهر.

فلو كان شخص ظاهر الفقر، فادعى شخص آخر انه غني يملك مالاً خفياً، كان مدعياً لما هو مخالف للظاهر. فإذا أنكر خصمه ذلك وادعى أنه فقير حقاً فقوله

موافق للظاهر فيكون منكراً.

الوجه السادس: ان المدعي هو الشخص الذي يقول شيئاً خلاف الظاهر الشرعي، لا الظاهر العرفي أو الدنيوي، كما قلنا في الوجه السابق.

وظاهر عبارة الجواهر[1] عده وجهاً في مقابل الوجوه السابقة، الا انه واضح البطلان، لأن الظاهر الشرعي انما يثبت بالقاعدة الشرعية أو الأصل الذي كان هو المحك في تعيين المدعي من المنكر في الوجه الرابع. إذن فقد رجع هذا الوجه الى ذلك الوجه وليس وجهاً مستقلاً. اذن فالوجوه المحتملة خمسة وليست ستة.

والإنصاف ان هذه الوجوه متطابقة في الأعم الأغلب من الدعاوي. يكفينا المثال السابق فيمن سكن الدار وادعى ملكيتها شخص آخر. فان الوجوه الخمسة كلها منطبقة عليه.

أما الوجه الأول: فلأن الشخص الآخر يثبت ملكيته للدار وساكن الدار ينفيها فيكون منكراً.

وأما الوجه الثاني: فلأن العرف يوافق على ان هذا الشخص الآخر غير الساكن هو المدعي.

وأما الوجه الثالث: فلأن ساكن الدار لا يهتم بالمرافعة الا بمقدار ما يجره إليها خصمه، فهو لو تُرك تَرك، بخلاف الخصم فانه يريد اثبات ملكية الدار لنفسه، فهو لا يترك المخاصمة لو تركه صاحبه، وهو معنى كونه مدعياً. والآخر أعني ساكن الدار منكراً.

وأما الوجه الرابع: فلموافقة قول ساكن الدار لقاعدة اليد. فيكون منكراً ومخالفة قول خصمه لهذه القاعدة فيكون مدعياً.

وأما الوجه الخامس: فلأن الظاهر ان الساكن هو المالك فيكون الآخر مخالفاً قوله للظاهر فيكون مدعياً. فان خاصمه الساكن ونفى ملكيته كان قوله موافقاً للظاهر فيكون منكراً.

وأما الاستدلال على كل وجه من هذه الوجوه على حدة، بغض النظر عن

---

[1] [الجواهر: ج ٤٠. ص ٣٧٢].

غيره، فهو ضروري، حتى ما إذا صفا لنا أكثر من وجه عدنا للمقارنة بينها في أمثلة معينة على ما سيأتي. وان صفا لنا وجه واحد كان هو المتعين.

أما الوجه الأول والثاني، فما ذكرناه من الاستدلال لهما خلال عرضهما كاف لهما على مستوى كتابنا هذا. وأما الوجه السادس فقد نفيناه. فيبقي الاستدلال على الوجوه الأخرى: الثالث والرابع والخامس.

ولم يرد بطبيعة الحال في الكتاب الكريم والسنة الشريفة ما يعين شيئاً منها. واننا لابد في الاستدلال عليها من الانطلاق من زوايا أخرى.

وهناك مجموعة من الاستدلالات يمكن أن تصدق على كل واحد منها على حدة.

الدليل الأول: موافقة الوجه لمشهور الفقهاء فان الفقيه انما يأخذ بهذا الوجه أو ذاك لأجل موافقته للمشهور.

الا ان هذا الدليل لا يتم لإمكان نسبة أي من تلك الوجوه الثلاثة الى المشهور. وهذا في نفسه غير ممكن، لوضوح ان الوجوه الثلاثة لو كانت مأخوذاً بها جميعاً من قبل الفقهاء، لكان لكل وجه حصة معينة منهم هي الثلث لا أكثر، وهو لا يشكل مشهوراً. وانما يراد بالمشهور مقدار الثلثين أو الثلاثة أرباع من الفقهاء.

الدليل الثاني: الدليل العقلي: بأن يقال: ان الوجه المستدل عليه موافق لفطرة العقل، بحيث يحدس العقل حدساً قطعياً بصحته، فيكون هذا القطع حجة لإثباته.

وهذا الدليل أوضح من الوجه الثالث منه في غيره. حيث يحدس العقل: ان من لا يترك المخاصمة لو تركها الآخر هو المدعي، والآخر المنكر.

غير ان هذا الدليل غير واضح الانطباق على الوجهين الآخرين: الرابع والخامس. وانما يحتاج تطبيقه الى تعمّل. ومع التعمل يرتفع الحدس القطعي الذي أشرنا اليه.

على ان انتساب هذا الإدراك، حتى في الوجه الثالث الى العقل محل تأمل. فقد يقال: ان هذا الحدس غير ناشئ من العقل بأصل وجوده المنطقي أو الفلسفي - لو صح التعبير - وانما هو ناشئ من مناسبات نفسية واجتماعية، ولا يمت الى العقل بصلة.

ويكفي لذلك أن نلتفت: ان المدعي انما لا يترك القضية والمرافعة ويصر عليها إذا كان مصراً على الحصول على الحكم لصالحه. وانما يكون كذلك إذا كان طامعاً في مال أو امرأة أو دفع ضرر ونحو ذلك.

وأما إذا كان له درجة من الزهد في الدنيا والإعراض عنها، فانه لا يهتم بالاستمرار بالقضية. ويرتفع ذلك الجانب النفسي الذي انبثق منه ذلك الوجه. الأمر الذي يدلنا على أنه ليس عقلياً بل نفسياً.

فاليقين انما هو متعلق بأن أحد الشخصين المتخاصمين يترك القضية لو تركها صاحبه. وأما ان صاحبه سوف يصر عليها بدوره ولا يستغني عنها، فلا دليل عليه.

على ان هذا اليقين أيضاً قد يرتفع حين نأتي الى الوجوه التي ذكروها للفرق بين تلك التعاريف وان هناك من الموارد لا يكون فيها المنكر تاركاً للقضية، وان تركها المدعي. كما سيأتي.

الدليل الثالث: الدليل العرفي. وان هذا الوجه الذي يراد الاستدلال عليه موافق للفهم العرفي، وان العرف يفهم المدعي والمنكر طبقاً له.

الا انه يمكن الإيراد على هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: ان الوجه الثاني من الوجوه الخمسة أو الستة في تعريف المدعي والمنكر، كان هو الفهم العرفي لهما.

فان وافق أحد هذه الوجوه التي نتكلم عنها الفهم العرفي كان ذلك الوجه راجعاً اليه، يعني كان التعريفان تعريفاً واحداً وليس اثنان.

وجوابه: ان هذا أمر غير مضر، بل يمكن الاعتراف به. فان للفهم العرفي تحليلاً في ارتكاز العقلاء، وهذا التحليل لابد انه راجع الى أحد هذه الوجوه الثلاثة.

الوجه الثاني: ان الفهم العرفي لابد ان يكون مبتنياً على أحد تلك التعاريف الثلاثة وليس على جميعها. فقد يقال: انه ان ابتنى على الجميع كان ذلك تهافتاً في الفهم. وان ابتنى على واحد معين، فهو غير معين، بل مردد بين الثلاثة، فلا نرجع الى نتيجة محددة.

وجواب ذلك: اننا لو وجدنا بين تلك الوجوه تهافتاً وتغايراً، كان هذا

الإشكال وارداً. ولكننا سنفحص الفروق بينها ونجد انها جميعاً ترجع الى معنى واحد، نستطيع ان نعبر عنه بأي واحد من تلك التعاريف وسنختار الأولى منها، وسيكون هو الأساس في الفهم والارتكاز العرفي. وبذلك سيكون الفهم العرفي دليلاً على صحته لا محالة.

فما هي تلك الفروق؟

هي عبارة عن بعض أشكال الدعاوى التي لا يكون انطباق تلك التعاريف عليها على حد واحد. بل سيكون أحد المتخاصمين طبقاً لهذا التعريف مدعياً. وهو نفسه سيكون منكراً طبقاً لتعريف آخر.

أما الفرق بين التعريفين: الثالث والرابع، فقد يقال بوجوده كما في جواهر الكلام[1] في: دعوى الإعسار والوفاء ورد المغصوب والوديعة ونحوهما مما لا يترك عن المطالبة بالحق لو ترك الدعوى بذلك.

وإيضاحه في **المثال الأول**: ان شخصاً مطلوباً للآخر بدين مقداره مئة دينار مثلاً: فطالبه في وقت استحقاقه فادعى الإعسار أي الفقر. يعني انه كان غنياً حال الاقتراض وأصبح فقيراً حين وقت الأداء، والفقير لا يجوز مطالبته بالدين، بل يجب الصبر عليه بنص القرآن الكريم حتى يحصل له المال الكافي، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾[2].

فلو طبقنا الوجه الرابع وهو مخالفة الأصل، لكان الأصل هو استصحاب بقاء الغنى والثروة، فيكون قول المدين مخالفاً فيكون مدعياً، ويكون قول الدائن موافقاً فيكون منكراً.

ولو طبقنا الوجه الثالث: نرى أن الدائن سيريد دينه على أي حال، ولا يترك الدعوى لو تركها الآخر. فيكون الدائن مدعياً. وأما المدين فخير له ترك الدعوى والإعراض عن الدين فيكون تاركاً لو تركه الآخر، فيكون المدين منكراً. طبقاً لهذا التعريف.

---

[1] [المصدر: ص ٣٧٢ وما بعدها].

[2] [سورة البقرة: الآية ٢٨٠].

الا ان هذا الفرق ليس بصحيح، لأن المخاصمة ليست عن أصل الدين، وقد تسالم الخصمان عليه. ولا على وجوب رده وحلول وقته. وانما الدعوى على الإعسار فقط. فالمدين يثبته لنفسه والدائن ينفيه.

ومن هذه الزاوية فانه كما يكون المدين مدعياً طبقاً للوجه الرابع لأن قوله مخالف للأصل، كذلك يكون مدعياً طبقاً للوجه الثالث بعد إسقاط مسألة الاهتمام بنفس الدين عن هذه الدعوى كما قلنا، فانه سيبقى مصراً على وجود فقره وصحة قوله.

وأما لو تركه الدائن بإهماله أكثر في الزمان أو بإبراء ذمته من الدين أصلاً. فان الدعوى تنحل لأنها متفرعة عليها، الا ان هذه جهة غير المسألة المعروضة للترافع كما قلنا. ومجرد انحلال الدعوى لتوقفها عليها لا يعني انطباق الوجه الثالث، بطبيعة الحال، كما يظهر للمتأمل.

وأما الفرق بين التعريفين الثالث والخامس. فيظهر في نفس المثال إذا كان المدين يمارس فعلاً، يعني حال إقامة الدعوى، حياة الفقر لا حياة الغنى، فيكون طبقاً للتعريف الثالث مدعياً لمخالفة الأصل، ويكون منكراً طبقاً للتعريف الخامس لموافقته للظاهر. حيث يظهر عليه الفقر وهو يدعيه أيضاً، ويكون غريمه مدعياً.

الا ان الصحيح هو بطلان التعريف الخامس أساساً، لأن الأعم الأغلب من حالات الظاهر يمكن أن تكون اختيارية. فحسب الفرد إذا أراد كسب نتيجة الدعوى لصالحه أن يجعل الظاهر بشكل معين باختياره ليتحول من مدع الى منكر أو بالعكس، فلا يطالبه القاضي بالبينة التي لابد منها ان كان مدعياً، بل يقتصر على اليمين.

وإذا كان الأمر يعود الى الاختيار، ولو احتمالاً كان البناء عليه فقهياً مخالفاً لقواعد العدل العقلية فيكون باطلاً. ولعل إيضاحاً آخر عن ذلك سوف يأتي بعون الله سبحانه.

وأما الفرق بين التعريفين الرابع والخامس، فيبدو أيضاً في نفس المثال من حيث ان الأصل هو بقاؤه على الغنى، كما أوضحنا، فيكون قوله بادعاء الفقر

مخالفاً للأصل. فيكون مدعياً، على حين يكون قوله موافقاً للظاهر، لأنه يعيش حياة الفقراء كما سبق. فيكون منكراً، وصاحبه مدعياً.

ولكننا بعد ان أسقطنا الوجه الخامس من الحجية، بقيام الدليل على بطلانه، لا يبقى لهذا الفرق من أهمية، وأما الوجهان أو التعريفان الثالث والرابع فهما متساوقان في الإثبات وليس بينهما خلاف أو فرق، وما ادعاه عدد من الفقهاء من الفروق قابل للمناقشة بعوده الى أحد أمور منها:

أولاً: انه إدخال لأمر زائد على الدعوى في المسألة، كما رأينا في المثال السابق.

ثانياً: انه من باب التداعي، حيث يمكن ان يكون كلا المتخاصمين مدعياً ومنكراً في نفس الوقت في ضمن قضيتين متداخلتين. ولعلنا نتعرض لذلك في المستقبل.

ثالثاً: انه من باب النظر الى لازم الدعوى أو ملزومها، وليس الى مدلولها المطابقي. والصحيح هو الثاني، كما سنوضحه في الجهة الآتية.

ولا يبقى بعد هذه الاحتمالات فرق حقيقي بين الوجهين الثالث والرابع.

وإذا كان هذان الوجهان متساوقين، فلا شك ان الأولى بالأخذ به هو الرابع دون الثالث، أعني تعيين ان يكون المدار هو المخالفة للأصل. لابتنائه دائماً على أصل شرعي محدد جار في مورد الدعوى. في حين ان مجرد كونه يترك أو ترك، معنى مطاط وقابل للزيادة والنقيصة، وتابع للحالة النفسية كما عرفنا، فيكون العمل عليه متعذراً، الا من زاوية مجرد انطباقه على الوجه الرابع.

وإذا تم لنا ذلك، أمكن القول بأننا لا نعني من الوجهين الأولين الا ذلك.

وذلك: ان المدعي هو المثبت دائماً والمخالف قوله الأصل دائماً، يعني انه يثبت في قوله ما يخالف الأصل. فيكون الوجه الأول موافقاً مع هذا الوجه. ولا يعودان مختلفين.

وكذلك العرف، أعني في الوجه أو التعريف الثاني، فانه دائماً يوافق على أن هذا مدع، يعني يخالف قوله الأصل، وذاك منكر، وهو من يوافقه.

ولا يبقى هنا الا سؤال مع محاولة جوابه:

وهو ان تحميل العرف فهم القواعد الشرعية بحيث يستنتج ان من يوافقها يكون منكراً، وان من يخالفها يكون مدعياً، انما هو أمر فوق طاقة العرف. ولا يفهم ذلك الا ذوي الاختصاص.

بخلاف البناء على الظاهر أعني الوجه أو التعريف الخامس، فان ما هو ظاهر هو مفهوم للعرف، وإذا كان مفهوماً له أمكن ابتناء تعيين المدعي والمنكر عليه. وهذا هو الأمر الذي وعدنا بإيضاحه عن الوجه الخامس قبل صفحتين.

وجواب ذلك يكون من عدة وجوه نذكر أهمها:

أولاً: اننا في الوجه أو التعريف الثاني، لا ندعي ان العرف يفهم القواعد الشرعية ويطبق عليها تعيين المدعي من المنكر. بل نقول: ان العرف حين يعين المدعي والمنكر على سذاجته، فانه يصادف دائماً انطباقه مع الوجه الرابع، وهو تطبيق التعيين على القواعد الشرعية. وهذا لمجرد المصادفة، وهو حدس وجداني للباحث لا أكثر.

ويزداد ذلك إثباتاً، فيما إذا تحدينا المستدل الآخر بإيجاد وجه للفرق بين التعريفين الثاني والرابع.

ثانياً: اننا هنا في مسألة تعيين المدعي من المنكر، لا نتحدث عن عرف ساذج جداً، لأن هذا المستوى من السذاجة، كما لا يناسب مع فهم بعض القواعد الشرعية، لا يناسب أيضاً مع فهم فكرة المدعي وفكرة المنكر أساساً.

إذن، فالعرف الذي يفهم معنى المدعي والمنكر، يمكن تكليفه بفهم المهم من القواعد الشرعية، ولا يكون ذلك تحميلاً شديداً عليه.

ثالثاً: لا يبعد القول بأن المرتكز عرفاً في الذهن هو كون المدعي من يخالف قوله الأصل. بمعنى الأصل العرفي لا الأصل الشرعي. والمنكر من يوافقه.

غير أننا من زاوية شرعية ان وجدنا ان الشريعة قد اعترفت بالأصل العرفي، فقد أصبح الأصل العرفي أصلاً شرعياً كقاعدة اليد، وأصالة الصحة، وأن اعتراف العقلاء على أنفسهم جائز وغير ذلك كثير. وان لم تعترف الشريعة بالأصل العرفي،

بل وضعت من قبلها أصلاً آخر... أمكن العمل على القاعدة العرفية ككبرى مع تطبيقها صغروياً على الشريعة. أعني ان المدعي ـ ككبرى عرفية ـ هو من يخالف قوله الأصل: الا ان الأصل العرفي حيث أنه ملغي شرعاً، كما افترضنا، اذن يحل محله الأصل الشرعي كصغرى وكتطبيق لتلك القاعدة العامة.

وبتعبير آخر: ان الشريعة حين ألغت ذلك الفهم العرفي وأبدلته بقاعدة شرعية، كان اللازم ـ وهو المفهوم شرعاً أيضاً ـ وجوب العمل على القاعدة الشرعية على كل المستويات، حتى في تعيين المدعي من المنكر، فيكون ذلك مفهوماً من الأمر الشرعي بالقاعدة نفسها، أو من أجل التمسك بإطلاقها اللفظي أو المقامي.

غير ان الذي يهون الخطب ان أغلب القواعد العرفية ممضاة شرعاً في المعاملات، ولا يوجد الا النادر مما هو ملغي في الشريعة من القواعد العرفية.

ويدعم ذلك أعني الأخذ بالقواعد الشرعية دون العرفية، كون الشرعية أكثر بكثير ومستوعبة لكل مناحي الحياة في المعاملات وغيرها، على حين نرى ان القواعد العرفية قليلة.

ومن هنا قد تصادف قضية ليس فيها قاعدة عرفية، فلا مورد فيها عرفاً لتعيين المدعي من المنكر، الا انها لا تخلو لا محالة من قاعدة شرعية.

وأما مسألة أخذ العرف بالظاهر، وانه أوضح لديه من القواعد الشرعية، الأمر الذي يستوجب الأخذ بالتعريف الخامس دون الثالث.

فجوابه: ان الظاهر وان كان أوضح لدى العرف من غيره بطبيعة الحال، الا ان هذا لا يعني جعله المحك والمعيار في تعيين المدعي من المنكر، وانما قد يستفاد من ذلك في ميادين أخرى.

والعرف الذي يلتفت الى معنى المدعي والمنكر، ويكون له مثل هذه الدقة، يمكنه التعرف على ما قلناه من أن الظاهر يمكن ان يكون اختيارياً مفتعلاً، وليس حقيقياً، فلا يمكن جعله محكاً لتعيين المدعي من المنكر.

إذن، فالمتعين هو الأخذ بالتعريف الرابع: وهو ان المدعي من خالف قوله الأصل والمنكر من وافقه. والدليل عليه هو موافقته للفهم العرفي كما أوضحنا.

الجهة الثالثة: من الحديث في هذا الفصل، ما لخصنا عنوانه في أول الفصل من أن المهم في ملاحظة الأصل الجاري الذي يخالفه المدعي ويوافقه المنكر. هل هو الأصل الجاري في مطرح الدعوى أو دلالتها المطابقيَة أو هو الأصل الجاري في أصل الدعوى أو دلالتها الالتزامية. أو بتعبير آخر: في لوازمها وملزوماتها أو قل: في أسبابها ونتائجها.

ويتضح ذلك في المثال: كما في رجل وامرأة تزوجا بعقد مشكوك الصحة. فأقامت الزوجة عليه الدعوى بالنفقة.

فحين ملاحظة مطرح الدعوى ونصها الذي هو النفقة، يكون الأصل الجاري هنا: أصالة براءة ذمة الزوج من النفقة، وهو موافق لقول الزوج ومخالف لقول الزوجة. فتكون الزوجة مدعية والزوج منكراً.

ولدى ملاحظة سبب الدعوى أو الأصل الجاري في موضوعها، وهو صحة عقد النكاح. لأن النفقة انما تجب في نتيجة العقد الصحيح لا العقد الباطل. فلدى ملاحظة الأصل الجاري فيه، يكون هو أصالة صحة العقد. وهو موافق مع قول الزوجة فتكون منكرة، ومخالف لقول الزوج فيكون مدعياً.

ومن هذا المثال وأشباهه يتضح أهمية هذه الفكرة فقهياً، لأنها تتوقف عليها مسألة تعيين المدعي من المنكر من المتخاصمين، لأجل تطبيق قواعد القضاء الشرعي الصحيح عليهما.

ولم يرد في الكتاب والسنة ما يوضح لنا ذلك بشكله الكامل. ومن هنا كان لابد من الاعتماد على وجوه أخرى غير النصوص.

والصحيح ـ كما أشرنا فيما سبق ـ هو ان المدار في تعيين المدعي والمنكر هو نص الدعوى ودلالتها المطابقية، بغض النظر عن أسبابها ومسبباتها، وذلك لعدة وجوه:

الوجه الأول: ان جميع ما هو ورد في السنة المعتبرة من المرافعات، انما هو ما ذكرناه، دون العكس. فلو كان العكس صحيحاً لورد كله طبقاً له. ولا يحتمل ورود كلا الشكلين، لانحصار الحق في أحدهما، ولا يحتمل صحتهما معاً شرعاً.

الوجه الثاني: ان الدلالة المطابقية للدعوى، هي الملتفت اليها من قبل المتخاصمين. وأما الدلالات الأخرى فهي مغفول عنها عادة لا يلتفت إليها الا الفقهاء المختصون. ومن هنا كان اللازم العمل على ما هو ملتفت اليه دون غيره.

نعم، إذا التفتا اليه من قبل أنفسهما أو غيرهما، فقد يمكن تغيير مطرح الدعوى ودلالتها المطابقية أساساً. ففي المثال: سيكون الخلاف بين الزوجين في صحة العقد لا في استحقاق النفقة. وهذا معناه إلغاء الدعوى الأولى وإقامة دعوى أخرى، ولا بأس بتغيير صفة المدعي والمنكر منهما عندئذ.

وأما مع التحفظ على مرتبة الدعوى ودلالتها، فلا معنى للأخذ بالأصل الجاري في مرتبة سابقة، من أجل تعيين المدعي والمنكر في المرتبة اللاحقة. بل لابد من لحاظ كل مرتبة في نفسها.

وذاك الأصل وان كان مؤثراً في هذه المرتبة، الا انه مخالف لمضمون الدعوى ودلالتها، فيكون الأخذ به انعكاساً للمجرى الطبيعي والحقيقي للدعوى.

الوجه الثالث: ان العرف الذي أخذنا منه تعيين معنى المدعي والمنكر نستطيع أن نأخذ منه المعنى الذي نبحث عنه. وقد قلنا اننا الآن نتحدث عن عرف غير ساذج. بل هو لابد وأن يكون ملتفتاً الى مثل هذه التدقيقات.

ولا شك ان العرف مع التفاته الى ذلك يوافق على تطبيق المدعي والمنكر على الأصل الجاري في نص الدعوى المباشر ودلالتها المطابقية، لا الجاري في أسبابها. وهذا حدس عرفي يحصل منه الاطمئنان فيكون حجة.

الوجه الرابع: ذهاب مشهور الفقهاء الى ذلك[1] أعني الاعتماد على الأصل الجاري في الدلالة المطابقية للدعوى. ويكون القول الآخر مخالفاً للمشهور، وان قال به عدد من الفقهاء، فإذا قلنا بأن الشهرة الفتوائية حجة في اثبات مدلولها، كانت هنا حجة كافية. الا ان الصحيح هو عدم حجيتها على أي حال، مضافاً الى ان المسألة من المسائل المتأخرة نسبياً. والشهرة ان كانت حجة، فهي الشهرة بين المتقدمين منهم.

---

[1] [انظر العروة الوثقى: ج ٦. ص ٤٦٣. الطبعة الجديدة. مستمسك العروة الوثقى: ج ١٢. ص ١٥٨ وما بعدها. القضاء في الفقه الاسلامي للسيد كاظم الحائري: ص ٢٦٠ وما بعدها].

ولم يثبت إثارة هذه المسألة في ذلك الحين أصلاً. فلا يكون هذا الوجه صحيحاً.

وانما الاعتماد في اثبات المدعى الفقهي هنا يكون على أحد الوجوه الثلاثة السابقة.

تفاصيل أخرى

عرفنا ما ثبت بالأخبار الصحيحة، بل لعله ثابت بضرورة الدين من أن البينة على المدعي، واليمين على المنكر أو المدعى عليه.

الا ان هذا ليس دائماً، بل هو ثابت في أول طرح الدعوى أو الترافع وفي غير الدماء. فهنا أمران:

الأمر الأول: ان هذا ثابت في أول طرح الدعوى فإذا جاء الخصمان الى القاضي، وعين هو المدعي منهما من المنكر، كان على المدعي جلب البينة. ان كانت الدعوى في غير الدماء، فان جلبها تم الحكم له وانتهت المرافعة.

وان لم يكن للمدعي بينة، كان على المنكر اليمين بطلب من المدعي. وهي اليمين التي عرفناها فيما سبق وتحدثنا عنها في كتاب الأيمان. فان حلف المنكر على قوله سقط حق المدعي ظاهراً، وحكم القاضي في صالح المنكر.

وأما إذا امتنع المنكر من اليمين، وهذا ما يسمى بالنكول، فمن الفقهاء[1] من يحكم بالنكول يعني يحكم لصالح المدعي ما دام المنكر قد نكل عن اليمين. وليس بمعتمد. بل تبقى القضية موقوفة، لأنها بدون بينة ولا يمين ولا يمكن البت فيها. وهذا راجع الى اختيار الطرفين المتخاصمين لا الى عجز القاضي.

نعم، للمنكر أن يرد اليمين على المدعي الذي لم يكن لديه بينة، فيطالبه بالقسم على مدعاه. فان أقسم ثبت مدعاه ظاهراً وحكم له القاضي. وان نكل عن اليمين سقط حقه لأنه هو صاحب الحق، وان ترك تُرك، ونكوله ترك لمدعاه لا محالة.

---

[1] [مختلف الشيعة: ج ٨. ص ٣٨٠. جواهر الكلام: ج ٤٠. ص ١٨٢ وما بعدها].

وهل تصدق البينة ان أقامها المنكر، كما ذهب اليه سيدنا الأستاذ[1] واستدل عليه ببعض الروايات. أو لا تصدق كما عليه بعض الروايات الأخرى، كما انه هو معنى اختصاص المنكر باليمين في الأخبار الصحاح؟ الحق هو الثاني وهو عدم قبول البينة من المنكر، والأخبار الدالة على القبول واردة مورد التداعي.

وذلك: أن القضية التي عليها الترافع قد تنحل الى قضيتين متعاكستين، وتكون كل قضية منها نافية للأخرى، ويكون تبعاً لذلك: الأصل الجاري في إحداهما معاكساً للأصل الجاري في الأخرى.

ومن ثم يكون تعيين المدعي من المنكر متعاكساً فيهما أيضاً. فيكون كلاً منهما مدعياً ومنكراً في مرافعة واحدة. والسر في ذلك كما أشرنا انحلال القضية الواحدة الى قضيتين.

ومن هنا أمكن لكل منهما إقامة البينة وتقبل منه. كما ورد في الأخبار المشار إليها. كما يمكن لكل منهما اليمين مع عدم البينة لدى صاحبه.

ومن ذلك الخلاف بين اثنين في مال يكون تحت يد كليهما: أو لا يكون تحت يد أي منهما. فان قاعدة اليد في الأول جارية لهما معاً، وأصالة عدم الملكية في الثاني جارية لهما معاً أيضاً. لأن أي واحد منهما يثبت الملكية لنفسه وينفيها عن صاحبه. فيكون بهذا الأساس مدعياً والآخر منكراً، ولا حاجة الى الدخول في هذه التفاصيل أكثر من ذلك.

الأمر الثاني: ان الدعوى في الدماء بعكس سائر الدعاوى من جهة البينة واليمين. فان البينة فيها على المنكر واليمين على المدعي. كما نصت على ذلك الأخبار الصحيحة الصريحة:

منها: صحيحة أبي بصير[2] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **ان الله حكم في دمائكم بغير ما حكم به في أموالكم. حكم في أموالكم: ان البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه. وحكم في دمائكم ان البينة على المدعى عليه واليمين على**

---

[1] مباني تكملة المنهاج: ج ١. ص ٤٩.

[2] الوسائل: [ج ١٩]. كتاب القصاص. أبواب دعوى القتل وما يثبت به. الباب ٩. الحديث ٤.

من ادعى. **لئلا يبطل دم امرئ مسلم.** وغيرها من الأخبار.

ويحسن أن نتحدث عن مضمون هذه الرواية بعدة أمور:

الأمر الأول: انها صالحة لتخصيص العموم الدال على ان البينة على من ادعى واليمين على من أنكر، تخصيصه بغير الدماء وتقديم الخاص على العام أمر صحيح وعلى القاعدة، كما ثبت في علم الأصول.

الأمر الثاني: انها تنص على أن البينة على المدعي واليمين على المنكر في الأموال خاصة. فإذا لم تكن القضية لا من الأموال ولا من الدماء فماذا نفعل؟

وجوابه: اننا نتمسك عندئذ بإطلاق الدليل الدال على ان البينة على المدعي واليمين على المنكر. وهذه الرواية لا تدل على خلافه الا بشكل من أشكال مفهوم الوصف الذي لا نقول به. وذكر الأموال فيها يمكن حمله على الغالب في المرافعات.

الأمر الثالث: ان هذه الرواية تنص على العلة التي من أجلها تحول الحكم في المدعي والمنكر عن القاعدة العامة، فأصبح اليمين على المدعي والبينة على المنكر. وهو قوله عليه السلام: **لئلا يبطل دم امرئ مسلم.**

وهذا معناه: ان الأمر لو بقي في الدماء كغيره، بحيث تكون البينة على المدعي واليمين على المنكر لبطل دم كثير من القتلى المسلمين ولذهبت هدراً. ولم يمكن اثبات القاتل.

وهذا واضح لأن حوادث القتل في الأعم الأغلب مبنية على الكتمان، بمعنى أن شخصاً لا يقتل شخصاً آخر بين جماعة مشاهدين له، بل ينعزل به في مكان خال كبستان أو صحراء أو غرفة ويقتله فيها حيث لا يراه أحد. وهذا ثابت لا محالة في نسبة عالية من حوادث القتل.

فإذا جاء ولي الدم، وقد يكون هو الولد الأكبر للمقتول، مطالباً بدم أبيه. وكان على المدعي إقامة البينة كما في سائر الموارد. اذن، فسوف يعجز الولد عن إقامة البينة في أغلب موارد القتل لعدم وجود الناس المشاهدين مع القاتل والمقتول. ومن هنا سيذهب دم هذا القتيل هدراً، بدون الانتقام من قاتله والقصاص منه.

وأما لو كان العكس في خصوص الدماء. فالولد المدعي بأن هذا قتل أباه،

عليه اليمين، وسيأتي أسلوب اليمين التي يثبت بها القتل في كتاب الشهادات ان شاء الله تعالى.

واجمالي الفكرة: انه يستطيع أن يقيم (قسامة) وهي خمسون يميناً على أن هذا قتل هذا. فإذا تمت القسامة استطاع ولي الدم أخذ الحكم في صالحه. على تفاصيل سيأتي الحديث عنها مفصلاً ان شاء الله تعالى.

الأمر الرابع: من الحديث عن هذه الرواية.

ان هذا الأسلوب المشار اليه في الرواية خاص بالدماء، وهو القتل، وغير شامل للجراحات وسائر أنواع الاعتداء.

ويمكن استفادة ذلك، بعد تسليم وضوحه فقهياً، بأحد أسلوبين:

الأسلوب الأول: ان الظاهر عرفاً من لفظ (الدماء) هو القتل وليس هو الجرح وان سال منه الدم. وهذا وجداني وعليه أمثلة عديدة في اللغة والعرف، مما لا حاجة الى سرده.

الأسلوب الثاني: اننا لو تنزلنا عما قلناه في الأسلوب الأول واحتملنا عموم معنى الدماء للقتل والجروح معاً. فسوف نشك بعموم انعكاس الوظيفة بين المدعي والمنكر للجراحات وعدمه.

وقد عرفنا فيما سبق ان الدليل الدال على ان البينة على المدعي واليمين على المنكر له عموم وشمول كاف لكل القضايا إطلاقاً، ما لم يخرج شيء منها بدليل. والقدر المتيقن مما خرج بدليل هو الدماء، فتبقى الجراحات داخلة تحت عموم العام. فتكون البينة فيها على المدعي، كما في سائر الموارد.

وبتعبير آخر: ان المخصص الدال على انعكاس الوظيفة بين المدعي والمنكر، مجمل دائر أمره بين الأقل والأكثر، يعني خصوص الدماء وهو القتل، أو ما يشمل القتل والجراحات.

والصحيح في علم الأصول انه في مورد المخصص المجمل يكون العام حجة دون المخصص، في الزائد على القدر المتيقن. يعني: سيكون المطلوب في الجراحات إقامة البينة من المدعي دون العكس.

وعلينا أن نلتفت ان افتراض كون المخصص مجملاً ناشئ عن التنزل عن الأسلوب الأول الذي قلناه، والا فذاك الأسلوب صحيح فلا يكون المخصص مجملاً، بل هو خاص بالدماء وهو القتل رأساً، ولا يشمل الجراحات.

ولا حاجة الى الدخول في شيء أكثر من التفاصيل.

فصل
ولاية الفقيه

وهذا مبحث مهم نظرياً في الفقه وعملياً في الحياة. من حيث انه يعطي الصلاحية ـ ان تمت وصحت ـ للفقيه الجامع للشرائط في أن يتصرف في المجتمع تصرف الحاكم في محكوميه. فان كان قد اعتزل عن ذلك فان ذلك من أجل ظروف معينة عامة أو خاصة. والا فمقتضى القاعدة ثبوت ذلك له.

وقد قال: بعموم الولاية عدد قليل كالمحقق الكركي وبعض أساتذتنا[1]. وكتب عن ذلك جماعة من العلماء المتوسطين والمتأخرين ومن أشهر من كتب: الشيخ الأنصاري في (المكاسب) والسيد محمد بحر العلوم في (بلغة الفقيه)[2]. ولم ير هذان المؤلفان عموم الولاية بعد تحقيقهم لأدلتها.

فمن هو الفقيه؟ وما هي ولايته؟

أما الفقيه فقد تم الحديث عنه في مبحث (الاجتهاد) في كتاب (الاجتهاد والتقليد) من هذا الكتاب. وتم الاستنتاج هناك على أنه هو الفقيه العارف، كما يعبر عنه في الأخبار أو هو الفقيه الجامع للشرائط كما هو المعبر عنه في لغة الفقهاء، ويريدون بها شرائط جواز التقليد التي هي: الإسلام والايمان والعقل والحياة

---

[1] [رسائل الكركي: ج ١. ص ١٣، ١٤٣. منهاج الصالحين بتعليق السيد محمد باقر الصدر: ج ١. ص ١١. التعليقة رقم ٢١].

[2] [المكاسب: ج ٣. ص ٥٤٦. بلغة الفقيه للسيد: ج ٣. ص ٢٠٩].

والذكورة والبلوغ والحرية والعدالة والاجتهاد والأعلمية، على تفصيل ليس هنا محله. وانما ينبغي لنا هنا أن نأخذ معنى الفقيه مسلماً ونتحدث عن ولايته.

وأما معنى الولاية فيتم إيضاحه بالإشارة الى ان الأعمال الموكولة شرعاً الى الفرد قد تكون منقسمة الى قسمين:

القسم الأول: ما كان مرتبطاً بشخصه وعائلته كالصلوات اليومية ووجوب النفقة ووجوب إطاعة الوالدين، ونحو ذلك.

القسم الثاني: الأحكام التي ترتبط بالفرد خارجاً عن نفسه وعائلته، وهذا على نحوين:

النحو الأول: ما يكون للآخرين فعل مقابل لفعل الشخص وتكون الفعالية مشتركة بينهما كالبائع والمشتري والمؤجر والمستأجر ومن إليهم.

النحو الثاني: ما لا يكون للآخرين أية فاعلية من حيث الامتثال لأمر الآمر. من حيث وجوب طاعته وتطبيق أمره، وعدم جواز عصيانه ومناقشته. وهذا هو المقصود بالولاية إجمالاً. على أن نفهم العموم للأحكام التكليفية والوضعية الصادرة عن الولي. على إيضاح سيتم تدريجياً من خلال هذا الفصل.

والولاية ليست خاصة بالفقيه، بل هي ثابتة إجمالاً لأشخاص عديدين داخلين تحت عناوين متعددة، كولاية الأب على ابنه والزوج على زوجته والمولى على عبده والوصي على الموصى عليه، الى غير ذلك. الا ان هذه كلها غير مرتبطة بالفقيه كما هو ظاهر، وغير واسعة لكل الناس بل محدودة بين شخصين أو نحو ذلك. وهي خارجة عن محل حديثنا الآن، لأننا سنكرسه عن ولاية الفقيه بالخصوص.

وقد وجد المؤلفان المشار إليهما فيما سبق: الأنصاري وبحر العلوم، حاجة الى التعرض أولاً الى مقدار ولاية الأنبياء والمعصومين عليهم السلام جميعاً وسرد الأدلة على ذلك، وانها هل هي ولاية عامة لكل الأمور أو خاصة ببعضها.

الا اننا لا نجد تلك الحاجة، لأن الأنبياء السابقين على الإسلام، قد نسخت شرائعهم وبدلت تعاليمهم الى تعاليم الإسلام. فالكلام عن مقدار ولايتهم ودليلها اتعاب للنفس بلا موجب وتطويل بلا طائل.

وأما الحديث عن عموم ولاية المعصومين ﷺ بعد الإسلام، فنحن لا نريد ولا يريد أي فقيه أن يفرض الحكم الذي يستنتجه على الإمام المعصوم نفسه، فيقول له: ان ولايتك عامة أو خاصة. فان المعصوم أعلم بتكليفه وحاله أمام الله سبحانه ورسوله.

وانما نريد ان نجد مدى شمولها لكي نتساءل عن إمكان اثبات مثلها للفقيه الجامع للشرائط أم لا. وسيأتي بعد قليل ان ولاية المعصومين ﷺ ثابتة على أوسع نطاق. وليس كذلك ولاية الفقيه، ولم يقل بذلك أحد على الإطلاق.

فان الولاية المتصورة للولي على الآخرين يمكن أن تكون على مراتب عديدة من حيث السعة أو الضيق ويمكن حصر أهم أقسامها فيما يلي:

القسم الأول: ولاية الولي على الناس من جميع الجهات سواء في الفتوى أو القضاء أو الأمور العامة، أو الأمور الشخصية، بل حتى الحالات الشخصية المنافية للمصلحة الشخصية بل المنافية للمصلحة العامة.

فلو قال الولي للفرد: اقتل نفسك أو طلق زوجتك أو اعط جميع أموالك أو اتلف جميع ممتلكاتك، وجبت طاعته. ولو طلق الولي زوجته أو أعتق عبده بدون إذنه نفذ الطلاق والعتق، وكذلك لو باع ممتلكاته وهكذا.

وهذا المعنى من الولاية مما لم يقل به أحد للفقيه، بل لعل عدمه من الضروريات، ومعقد الإجماع.

ولكننا نرى انه ثابت للمعصومين ﷺ، نظرياً. الا انه من الناحية العملية لابد فيها من بعض التحفظات:

أولاً: ان المعصوم ﷺ لا يخالف المصلحة العامة، ولا يضر بالمصلحة الخاصة. وان كان له صلاحية ذلك نظرياً.

ثانياً: ان المعصومين ﷺ في تاريخهم لم يطبقوا كثيراً من أشكال هذه الولاية وأنواعها نظراً للظروف الصعبة والضيقة التي عاشوها.

ثالثاً: ان ثبوت تلك الولاية لا ينافي وجود أحكام أخرى في ذمة المعصوم لابد له من ملاحظتها عند التفكير في تنفيذ بعض تطبيقات ولايته.

فمثلاً: إذا كان ينتج من التصرف مفسدة عامة أو إيقاع شك في العقيدة أو ضرر شخصي بليغ بلا مبرر شرعي أو عقلائي، كان ذلك التصرف حراماً عليه.

وكذلك الحال في مسائل الضمان، فلو قلنا بجواز إتلافه لأموال الغير بلا مبرر لم نقل ببراءة ذمته للمال المضمون، بل يجب عليه دفع مثله أو قيمته الى صاحبه. وأما مع وجود المصلحة لذلك فلا يضمن جزماً.

وكذلك الحال في المعاملات، فان المعصوم لا يستطيع شرعاً أن يبيع أو يشتري أو يقترض بعقد فاسد أو بالربا أو مع طرف لا صلاحية له بالتعامل... الى غير ذلك من الأمثلة. ولا يمكن ان تكون ولايته العامة مبرراً شرعياً كافياً لأي شيء من ذلك.

القسم الثاني: الولاية بنفس الشمول السابق لكنه مشروط بوجود المصلحة. ومعه ترتفع التقييدات السابقة للقسم الأول، وبهذا يكون هذا القسم ثابتاً للمعصومين (عليهم السلام) بكل وضوح وبدون أي إشكال.

وكذلك من قال بالولاية العامة للفقيه، على أوسع وجه، فانه يقول بمثل هذا المستوى من الولاية. فان استطاع ذلك الفقيه أن ينفي المستوى الأول عن المعصومين، ولن يستطيع، فان ولاية الفقيه عندئذ ستكون مماثلة لولاية المعصومين (عليهم السلام).

القسم الثالث: الولاية بنفس المستوى السابق أعني القسم الثاني لكنها مشروطة بعدم وجود ولي آخر خاص، كالابن القاصر مع وجود أبيه أو وصيه وكالوقف مع وجود المتولي وكالعبد مع وجود المولى. فان مثل هذه الموارد تكون خارجة عن الولاية في حدود المفهوم من هذا القسم.

وينتج من ذلك: انه إذا تعارض حكم الولي العام بهذا المعنى وحكم الولي الخاص كولي للوقف أو غيره، فان الحكم النافذ شرعاً يكون للولي الخاص، ولا يكون للولي العام أثر، لأن حجية حكمه مشروطة بعدم وجوده.

نعم، إذا فقدت هذه الموارد وأمثالها وجود الولي، كان الولي العام ولياً عليها، وثم قيل[1]: الحاكم ولي من لا ولي له.

القسم الرابع: الولاية في حدود المصلحة العامة دون الخاصة.

---

[1] [انظر المكاسب: ج ٣. ص ٥٥٨].

ونقصد هنا بالمصلحة الخاصة: الأمور التي تعود الى الأفراد، والتي أشرنا إليها خلال الحديث عن القسم الثالث السابق ويتحصل مما سمعناه من أن الحاكم ولي من لا ولي له. ففي حدود هذا القسم لا تكون هذه الولاية ثابتة للولي العام، بل تكون ثابتة للأفراد أو لمؤسسات معينة دون الولي العام.

ونقصد بالمصلحة العامة: تلك الأمور العامة والاجتماعية التي يتعذر على الأفراد القيام بها باستقلالهم، أو قل بدون توجيه مركزي أو قيادي أو إدارة عامة كالجيش والشرطة والسجون والصحة العامة والمدارس والبريد، وغيرها كثير.

ولا تخلو هذه الأمور بدورها من مصالح خاصة، لأنها على أي حال تتكون من أفراد لهم مصالحهم. الا ان مثل هذه المؤسسات لم يعين لها شرعاً وقانوناً ولي مشرف عليها ومدير لأمورها الا الولي العام، بخلاف الأوقاف الخاصة واليتامى وأضرابهم.

وفي حدود هذا القسم لابد من القول باقتصار الولاية على ذلك دون الولايات الخاصة المدلول عليها بقولنا: الحاكم ولي من لا ولي له.

وهذا الشكل من الولاية وان مارسته عدد من الحكومات في التأريخ، ولكنه بمعناه المحدود المشار اليه، غير ثابت للفقيه. إذ على تقدير ثبوته لا إشكال من ثبوت الولايات الخاصة له. أو هي بدون الولاية العامة. أما ثبوت الولاية العامة دون الخاصة، فهو غير محتمل.

القسم الخامس: الولاية في حدود المصالح الخاصة دون العامة، بمعنى أنه ولي من لا ولي له في حدود الأوقاف والأيتام وأضرابهم التي فقدت أولياءها.

وهذا، كأنه القدر المتيقن من ولاية الفقيه، بحيث لا يحتاج الى استدلال، بل يكفي فيه العمومات الدالة على مطلق الولاية، لأن هذا هو المتيقن منها، فان تلك العمومات ان لم تكن دالة على الولاية العامة، فهي دالة على هذه الولاية الخاصة على الأقل.

هذا، ولكن بعض الفقهاء، حاول الاستدلال عليها بأدلة خاصة بمواردها بعد

استضعاف الأدلة الدالة على الولاية العامة سنداً أو دلالة[1].

ومن الممكن القول: ان المشهور جداً بل الإجماع قائل بثبوت مثل هذه الولاية للفقيه، وان من ينكرها شاذ فيهم. وان كان بعض مواردها فقهياً أوضح وأشهر من بعض. وسيأتي التعرض لها.

القسم السادس: الولاية على القضاء مع جميع نتائجه.

ونقصد بالنتائج تنفيذ العقوبات المالية والجسدية التي يتم التوصل إليها والحكم بها. وهذا معناه ان للفقيه إقامة الحدود والتعزيرات وأخذ الديات ونحو ذلك.

وهنا ينبغي أن نلتفت الى اننا ينبغي أن نعزل هذا القسم عن الثالث أو الرابع مثلاً. بمعنى أننا هنا نخص ولاية الفقيه بالقضاء ونتائجه دون الأمور العامة والخاصة الأخرى. ولا أحسب فقيهاً يخص الولاية بذلك دون أن يضيف إليها الولاية على المصالح الخاصة التي تحدثنا عنها في القسم الخامس. بل ان هذه أوضح ثبوتاً في الفقه من الولاية على إقامة الحدود والتعزيرات.

القسم السابع: الولاية على القضاء فقط، دون نتائجه. فيكون للفقيه الحكم بعد النظر في قضايا المتخاصمين، ولا يكون له تنفيذ الحكم وانما يوكل ذلك الى نفس المتخاصمين إذا أمكن، كالأمور المالية أو يوقف تنفيذه إذا لم يمكن، كالحدود والتعزيرات.

ولعل من الفقهاء من يقتصر على هذا المقدار، من الولاية، بصفته القدر المتيقن من الأدلة الدالة على الولاية. كقولهم عليهم السلام: جعلته قاضياً أو جعلته حاكماً، على ما سنسمع، فانه لا يتضح بها بالنص، ان للفقيه بعد ذلك أن ينفذ أحكامه.

وهذا القسم من القضاء يقيني الثبوت للفقيه في أدلته، وهو غير خاص بالأعلم، بل يشمل كل المجتهدين، على ما سنسمع. الا ان المسلك الفقهي بالاعتراف بثبوتها دون الولاية على المصالح الخاصة (القسم الخامس) والفتوى، بما لم يقل به أحد فيما أعلم.

---

[1] [انظر بلغة الفقيه: ج ٣. ص ٢٣٤].

القسم الثامن: الولاية بمعنى ضم القسم السابع الى السادس. فيكون للفقيه الولاية والإشراف على المصالح الخاصة مع القضاء. دون غيرها مما هو أوسع منها من أنحاء الولايات التي سمعناها.

فان ضممنا إليها حجية الفتوى، كان ذلك هو المشهور بين المتأخرين بل بين الفقهاء أجمعين[1]، وهذا الضم أعني ضم الفتوى ضروري، إذ بدونها مما لم يقل به أحد.

وهذا القسم يعني عدم وجود الولاية العامة للفقيه، فانه انما يراد بالولاية العامة غير ذلك، كالذي قلناه في القسم الثاني أو الثالث أو الرابع السابقة.

وأولى من ذلك ما إذا نفينا كل الأقسام عن الفقيه، وخصصناه بحجية الفتوى فقط: إذ نكون قد نفينا عنه الولاية العامة أيضاً، كما نفينا غيرها. وحجية الفتوى لا يعدها الفقهاء من أقسام الولاية، وان كان ذلك لا يخلو من نظر، ولكن ثبوتها له لا يتوقف على شمول معنى الولاية لها على أي حال.

والاستدلال على حجية الفتوى ليس في كتاب القضاء الذي نحن فيه، بل أما في كتاب الاجتهاد والتقليد من الفقه، أو في نفس العنوان حين يذكرونه في علم الأصول. وان كان هو في الواقع موضوع فقهي، لا أصولي.

وبهذا توصلنا الى أن أقسام الولاية المتصورة ثمانية، لم نذكر منها الفتوى، لأنها ليست من الولاية باصطلاحهم كما قلنا: الا اننا عرفنا أيضاً ان بعض الأقسام ليست حقيقية عملياً بحيالها واستقلالها، وانما الذي يتم منها في أقوال الفقهاء ما يلي:

أولاً: القسم الثاني: وهو جميع أنواع التصرف مع وجود المصلحة.

ثانياً: القسم الثالث: وهو جميع أنواع التصرف مع وجود المصلحة وعدم وجود ولي آخر خاص بالمورد.

ثالثاً: القسم الخامس: وهو ولاية المصالح الخاصة، وبخاصة تلك الخالية من وجود ولي في موردها.

رابعاً: القسم السادس: وهو تولي القضاء مع نتائجه.

---

[1] [انظر عوائد الأيام للمحقق النراقي: ص ١٨٨ وما بعدها].

خامساً: القسم الثامن: وهو تولي القضاء مع ولاية المصالح الخاصة.

هذا وقد يكون الفقيه ولياً (خاصاً) كما لو كان متولياً لوقف معين أو أباً أو مولى لعبد. الا ان هذه الولايات لا تثبت له بصفته فقيهاً بل بصفته مسلماً. ومن هنا تعم سائر المسلمين ولا تخصه. ومن هنا لا تذكر عادة خلال الحديث عن ولاية الفقيه.

نعم يخصه مما يشبه ذلك: الولاية على الوقف الذي ليس عليه ناظر أو القاصر الذي ليس عليه وصي، فان هذا المعنى مندرج في الأقسام السابقة من ولايته. بصفته ولي من لا ولي له.

ولاشك ان الأقسام بالتعداد الأخير، مندرج بعضها في بعض، بمعنى أن اللاحق مندرج في السابق أو أخص منه. الا القسم الخامس فانه أخص من بعضها لا من جميعها.

كما ان الاصطلاح الفقهي منعقد على ان الدليل إذا تم على أحد الشكلين الأولين من الخمسة للفقيه فقد قلنا بالولاية العامة. وان نفيناهما فقد نفينا الولاية العامة حتى وان أثبتنا له أنحاء أخرى ضيقة أو صغيرة من الولاية في بعض الموارد أو الحقول.

والمهم الآن هو صرف عنان الكلام الى الحديث عن الأدلة الدالة على الولاية لنراها أو المهم منها أولاً، ونرى مقدار دلالتها ومحتواها ثانياً.

ومقتضى التسلسل المنطقي أو المنهجي هو البدء بالاستدلال على الولاية العامة بالمعنى المشار اليه. فان تم عليه الدليل، فهو المطلوب، والا كان لابد لنا أن نفحص عن البديل الأصلح لذلك. وان ولاية الفقيه ان لم تكن عامة، فبأي حد هي محددة ومقيدة والى أي مقدار هي ممتدة وصحيحة. وبالنتيجة سوف نختار عندئذ أحد المعاني الثلاثة الأخيرة من الخمسة أو ما يقرب إليها في المضمون.

أدلة الولاية العامة:

ويتصدر هذه الأدلة تلك الرواية المسماة بمقبولة عمر بن حنظلة.

وهي ما رواه الكليني بسند صحيح عن عمر بن حنظلة[1] قال: **سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو في ميراث فتحاكما الى السلطان أو الى القضاة أيحل ذلك؟ قال: من تحاكم إليهم في حق أو باطل فانما تحاكم الى الطاغوت. وما يحكم له، فانما يأخذ سحتاً وان كان حقاً ثابتاً له. لأنه أخذه بحكم الطاغوت. وما أمر الله ان يكفر به، قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾.**

قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران من كان منكم، ممن روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فاني قد جعلته حاكماً. فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رد. والراد علينا الراد على الله. وهو على حد الشرك بالله. الحديث.

وهي واضحة بغض النظر عن المناقشات الآتية، بالمطلوب وذلك في قوله: فاني قد جعلته حاكماً. والإمام المعصوم عليه السلام له أن ينصب الحاكم. والحاكم يعني المتصرف في كل الأمور التي تتعلق بها المصالح العامة والخاصة، حسب إطلاقه.

بل زاد في التأكيد وهو ان الرد عليه وعلى حكمه وعدم تنفيذه والاستهانة به رد على الله، وهو على حد الشرك بالله. لأنه ينافي تنصيبه حاكماً من قبل المعصومين عليهم السلام. فعصيانه عصيان لهم وعصيانهم عصيان لربهم العظيم تبارك وتعالى.

إلا ان ما قيل أو يمكن ان يقال في مناقشة الاستدلال بهذه الرواية عدة أمور:

المناقشة الأولى: الطعن بالرواية سنداً. فانها صحيحة السند الى عمر بن حنظلة. وأما هذا الرجل نفسه فهو ممن لم يوثق. فتكون الرواية حسنة أو ضعيفة فلا تكون حجة.

وقد أجيب عن هذه المناقشة بعدة وجوه أهمها أمران:

الأمر الأول: انها وان لم تكن صحيحة، الا ان الفقهاء تلقوها بالقبول، ومن هنا سميت بالمقبولة وعملوا بمضمونها، وعمل المشهور جابر لضعف السند.

الا أن هذا الأمر لا يتم لأمرين على الأقل:

---

[1] الوسائل: [ج ١٨]. كتاب القضاء. أبواب صفات القاضي. الباب ١١. الحديث ١.

الأول: أن عمل المشهور غير جابر للسند، على ما هو الصحيح المحقق في علم الأصول.

الثاني: أن المشهور لم يعمل بها. لأن العمل يعني الإلتزام بالولاية العامة على معناها الواسع وهو غير مشهور بل لعله على خلاف المشهور.

وأما عمل المشهور ببعض مضامينها الأصغر والأخص. فهذا صحيح. الا ان هذه المضامين ليست خاصة بهذه الرواية بل هو مما دلت عليه روايات عديدة. فلم يثبت عمل المشهور به من أجل هذه الرواية خاصة، حتى يكون عملهم جابراً لسندها.

الأمر الثاني: أن عمر بن حنظلة ممن يؤخذ بروايته وليس ضعيفاً ولا حسناً. بل هناك ما يدل على وثاقته وان لم يكن بصيغة صريحة. كما هو معلوم في علم الرجال مما لا مجال للدخول في تفاصيله. ومعه تكون الرواية معتبرة سنداً. وهذا صحيح.

المناقشة الثانية: احتمال ان يكون المراد هو تنصيب الفقيه في منصب القضاء لا الولاية العامة. وإذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال.

ويدعم هذا الاحتمال عدة أمور في الرواية، يصلح كل منهما ان يكون مناقشة مستقلة لها، الا اننا نذكرها مندرجة في المناقشة الثانية تنظيماً لمنهج البحث:

الأمر الأول: ان السؤال الأساسي في الرواية انما هو عن الخلاف في دين أو ميراث. وإذا كان السؤال خاصاً بذلك كان الجواب خاصاً به بالقرينة المتصلة.

ونحن نعرف ان الذي يحسم الخلاف في أمثال هذه الأمور انما هو القاضي لا الولي العام.

والجواب عن ذلك من وجوه نذكر منها اثنين:

الوجه الأول: ان فض المنازعات كما يقوم بها القاضي قد يقوم بها الولي العام أيضاً. ولا فرق في ذلك عقلائياً ولا شرعاً. ومن هنا نصت الرواية في السؤال عن انهما تحاكما الى السلطان أو الى القضاة. والسلطان هو الولي العام اجتماعياً. وان لم تصح ولايته شرعاً. والنهي عنه في الرواية لأجل ذلك لا لأجل استنكار الرجوع اليه بصفته سلطاناً.

الوجه الثاني: ان الجواب قد يأتي زائداً على السؤال، وهذا موجود عقلائياً ومتحقق في كثير من الروايات. ويقال في اصطلاحهم عندئذ: ان الإمام عليه السلام تبرع بذكر كذا وكذا.

وهذه الرواية بنفسها فيها زيادات مهمة في الجواب منها: ذكر صفات الفقيه والتشديد على الرد عليه. والاستشهاد بالقرآن الكريم على حرمة الرجوع الى غيره.

ومن هنا فمن المحتمل أن تكون هناك زيادة أيضاً من حيث المضمون المحتاج اليه في السؤال. ونحن نعلم ان المشكلة المسؤول عنها سوف تتذلل وتزول، سواء كان المنصوب قاضياً أو ولياً عاماً. لوضوح ان كليهما قادر على القضاء.

كل ما في الموضوع اننا ينبغي أن نستفيد من لفظ (حاكم): الولي العام لا خصوص القاضي وهذا ما سنراه في الأمر الآتي.

الأمر الثاني: ان قوله عليه السلام: فاني قد جعلته حاكماً. أما أن يكون ظاهراً في خصوص القضاء أو محتملاً له. وإذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال. وخاصة مع كون السؤال الأساسي انما هو عن أمر قضائي.

وهذه المناقشة، وان بدت أساسية في أذهان العديد من الفقهاء المحتاطين غير القائلين بالولاية العامة. إلا انها ليست بشيء على الإطلاق.

لوضوح الفرق الأساسي لغة وعرفاً بين مفهوم الحاكم ومفهوم القاضي. والمأخوذ في الرواية هو الأول دون الثاني. كما ان ما هو الحجة في فهم الكتاب والسنة هو اللغة والعرف.

وغاية ما يمكن أن يجعل قرينة على ان المراد به مجرد (القاضي) أمران:

أحدهما: كون السؤال الأساسي في الرواية عن المنازعة. وهي انما تعرض على القاضي عادة.

وقد عرفنا جواب ذلك وان الولي العام قادر على فض المنازعة كالقاضي بل لعله أقدر منه على ذلك.

وبتعبير آخر: انه كما يمكن جعل السؤال كقرينة متصلة على الجواب، كذلك يمكن جعل الجواب قرينة متصلة على السؤال. وان الإمام لعله فهم منه ما هو أشمل

من مجرد المنازعة في دين أو ميراث. ولذا تصدى الى نصب (الحاكم) دون (القاضي) وعلى أي حال، فليست إحدى القرينتين أولى من الأخرى.

ثانيهما: مما يمكن جعله قرينة.

قوله عليه السلام: فإذا حكم بحكمنا. والحكم خاص بالقاضي. اذن، يكون قرينة متصلة على ارداة القاضي من لفظ الحاكم.

والجواب: ان هذا أردأ من سابقه. وذلك على مستويين:

المستوى الأول: ان الحكم كما يصدر من القاضي يصدر من الحاكم أو الولي العام، ولهما نفس الأهمية الشرعية على تقدير حجيتهما، بل صدق عنوان الحكم على أوامر الولي العام أوضح لأنها أشمل اجتماعياً وليست بين اثنين فقط. كما انها مدعومة بنظام عام. كما ان الولي العام يستطيع ان يمارس القضاء أيضاً كما قلنا.

المستوى الثاني: ان تخيل صدور الحكم من القاضي وان كان واضحاً في أذهان الفقهاء والقانونيين. إلا انه مأخوذ فقهياً من هذه الرواية بالذات وبعض ما قاربها في المضمون، مع أن كلامنا الآن فيه فأخذه مسلماً يكون مصادرة على الموضوع.

وأما إذا استعرضنا الروايات الكثيرة الواردة في المرافعات المعروضة على المعصومين عليهم السلام وخاصة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، فاننا لا نجد فيها إطلاقاً معنى الحكم، بل كان الإمام عليه السلام ينفذ الحكم بدون تلفظ بمضمونه أو إلباسه أهمية خاصة، كما هو المركوز فقهياً.

مما يتبين ان حال القضاء كغيره من الأمور الشرعية، فكما انه إذا ثبت دخول وقت الصلاة وجبت الصلاة. كذلك إذا ثبت لدى القاضي ان هذا دائن وهذا مدين، وجب على المدين أن يدفع المال الى الدائن، كأي موضوع ومحمول في الشريعة، ولا يحتاج الى توسط ما يسمى بالحكم، وهذا لا يعني عدم جوازه، بل يعني عدم وجوبه. وعدم الضرورة اليه.

وأنا أتحدى أي فقيه أو قانوني ان يأتي بأي رواية فيها معنى الحكم القضائي من قبل المعصومين عليهم السلام. وهذه كتب الحديث بين أيدينا وأيديهم.

بل المراد بالحكم: الأوامر والنواهي العامة ذات المصلحة العامة التي تصدر

من الولي العام. أما بصفتها (فتوى) فانها شكل من أشكال الحكم، وأما بصفتها (أمر مولوي) فانه الشكل الآخر للحكم الذي يكون حجة بدوره.

وهذا كما هو واضح، مما يؤيد أن قوله: فإذا حكم بحكمنا، يكون قرينة متصلة على نصب الولي العام دون القاضي، فهو على خلاف مقصود المستشكل أدل.

المناقشة الثالثة: للرواية أساساً:

ان قوله عليه السلام: فليرضوا به حكماً. دال على نصب القاضي لا الوالي العام. لأمرين على الأقل:

الأول: أن الولي العام لا يكون بالتراضي بل بفرض الحكم الشرعي وحجيته على الجميع.

الثاني: ان التعبير بالحكم عن الولي غير سائغ عرفاً. وان كان التعبير بالحاكم عنه ممكناً.

ومن هنا قد نجعل لفظ (الحكم) قرينة متصلة على ان المراد من الحاكم هو خصوص القاضي. نعم إذا انتفت دلالته، كما سترى، يبقى ما سبق ان سمعناه ساري المفعول.

ويدعم ذلك أمران أيضاً:

الأول: ان لفظ الحكم بنفسه ظاهر بقاضي التراضي، وهو من يتراضى عليه المتخاصمان مهما كان عمله الأساسي، وهذا موجود في كثير من المجتمعات العقلائية، ويصطلح عليه في اللغة العربية بالحكم.

الثاني: ان قوله عليه السلام: فاني قد جعلته حاكماً، يعود الضمير فيه الى (الحكم) هذا. اذن يكون النصب للحاكم بعد التراضي لا في المرتبة المتقدمة عليه، باعتبار ان مجرد التراضي بالفرد، قد لا يكون كافياً للحجية، فيدعمه الإمام عليه السلام: بأنه قد جعله حاكماً، يعني ان يكون حكمه حجة.

الا ان هذه الأمور لا تتم. وسنناقشها بعد التعرض الى مناقشة الأمر الأساسي في هذه المناقشة الثالثة، وهو قوله: فليرضوا به. الدال على انه من قبيل التراضي. وليس من قبيل القاضي المنصوب، فضلاً عن الولي العام.

وهذا لا يتم تماماً لعدة أجوبة نذكر منها:

الجواب الأول: ان الأمر بالرضاء ظاهر وواضح بالرضاء بالحكم الشرعي بنصب الحاكم. فان الرعية إذا لم ترض بهذا الحكم لم تطع الحاكم المنصوب، مما ينتج منه أسوأ النتائج. إذن، فلابد من الرضاء بالحكم الشرعي هذا على حد الرضاء بكل الأحكام الشرعية، والتسليم بصحتها وحجيتها.

ولو أراد (قاضي التراضي) لقال: فليتراضوا. ولم ويقل: فليرضوا. وما أشد الفرق بينهما هنا. لأن التراضي في قوله: فليتراضوا هو تبادل الرضا من الخصمين، وأما الرضا فهو باب آخر ليس فيه مبادلة أو تبادل، ومن هنا لا يكون مرتبطاً بالخصمين بل بالحكم الشرعي أساساً.

الجواب الثاني: ان الإمام عليه السلام لو أراد الخصمين لأشار إليهما بضمير التثنية فقال: فليرضيا به حكماً. ولم يستعمل ضمير الجمع.. مع انه استعمله. الأمر الذي يدل على عدم ارتباط هذا الأمر بالخصمين خاصة بل بكل المجتمع عموماً.

وهذا معناه بوضوح عدم قصد قاضي التحكيم بل ولا القاضي المنصوب، بل الولي العام.

وإسناد ضمير التثنية الى الجمع، وان كان ممكناً أحياناً. الا انه مجازي في اللغة والحمل على المجاز خلاف الظاهر ما لم تقم عليه قرينة واضحة. ونحن هنا نريد أن نجعله قرينة على غيره، لا أن نجعل غيره قرينة عليه.

هذا، وإذا أمكننا الدمج والتوحيد بين الجوابين الأخيرين كان الأمر أوضح، لأن المراد ان كان هو قاضي التحكيم كان لابد من التعبير فليتراضيا. مع انه عليه السلام عدل عن الهيئة وعن الضمير معاً فقال: فليرضوا. الأمر الذي يبعد به عن قاضي التحكيم.

وأما مسألة عود الضمير في قوله: فاني قد جعلته حاكماً على قاضي التحكيم أو (الحكم). فهو واضح البطلان بل هو عائد على (الفقيه العارف) الموصوف بالصفات السابقة على هذه العبارة في الرواية. الأمر الذي يجعل لفظ الحاكم قرينة على لفظ الحكم دون العكس. وهذا بنفسه يبعد احتمال أو ظهور لفظ الحكم

بقاضي التراضي أو التحكيم. وتعارفه ما بين المجتمعات لا يعين إرادته هنا. ولا أقل من الاحتمال الذي يبطل الاستدلال.

وأما ما قاله صاحب المناقشة من ان الولي العام لا يعبر عنه بالحكم وان عبروا عنه بالحاكم. فهذا منقوض على عدة مستويات:

المستوى الأول: ان الحكم والحاكم من مادة واحدة وهو من يمكن ان يصدر منه الحكم فاختصاص الحكم بمعنى معين هي حصة من مطلق الحاكم، محل نظر. فتأمل.

المستوى الثاني: ان حكم التراضي لا يختص بالمرافعات بل يشمل سائر الأمور المعقدة في المجتمع، وهو لم يعبر: بقاضي التراضي بل بالحكم فيعم معناه أموراً كثيرة تجعله أقرب الى الولي العام.

المستوى الثالث: جعل لفظ الحاكم قرينة على المراد من الحكم. فانه ليس أولى من العكس كما هو واضح.

المستوى الرابع: أن قاضي التحكيم ليس لابد عرفاً ان يكون عارفاً لكل الحلال والحرام بل يكفي فيه مجرد التراضي. مع شيء من الثقافة العامة لديه.

مع العلم انه موصوف بالرواية ومشروط بأن يكون فقيهاً عارفاً. ومن الواضح فقهياً ان الفقيه يمكن أن يكون قاضياً وان لم يتراض به الخصمان. اذن فقوله: فليرضوا به... أعني عود الضمير الى الفقيه العارف يكون قرينة على ان المراد من الرضا ومن الحكم غير ما تخيله المستشكل.

المستوى الخامس: قوله عليه السلام فإذا حكم بحكمنا. ومن المعلوم ان حكمهم ليس واحداً ولا في حقل واحد. بل يشمل الأحكام الشرعية كلها. سواء كانت قضائية أم لم تكن. وليس هناك قرينة على ان المراد من حكمهم هو خصوص الحكم القضائي. الا بجعل الألفاظ السابقة قرينة عليه. وقد عرفنا حالها، وليست جعل القرينة من هذه الجهة بأولى من العكس.

ومن الواضح عدم اختصاص ما ذكره عليه السلام من التشديد على أهمية حكم الحاكم، بالقاضي أو بالحكم القضائي. بل يشمل كل الأحكام الشرعية التي يفتي بها أو يعبر عنها الفقيه العارف أو الولي العام.

ولا ينبغي الإفاضة في مناقشة هذه الرواية أكثر من ذلك. حفظاً على مستوى هذا الكتاب بل هو موكول الى محله من الفقه.

والى هنا فقد صحت لدينا هذه الرواية سنداً ودلالة في اثبات الولاية العامة إجمالاً. أما حدود هذه الولاية بحسب الدقة، فهذا ما سنعرضه بعد الانتهاء من سرد أهم الأدلة على الولاية العامة، كما نحن بصدده الآن.

ومن الروايات المستدل بها على الولاية العامة ما أخرجه ابن شعبة الحراني في تحف العقول[1] من قول الإمام الحسين عليه السلام وهو في صدد موعظة طويلة له. يقول: **بأن مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله، الأمناء على حلاله وحرامه.**

وفهم المطلوب منها واضح لأنها أوكلت مجاري الأمور، وهي كل حوادث المجتمع أو المجتمعات على الإطلاق، كما أسندت الأحكام يعني معرفتها من ناحية وتطبيقها على مجاري الأمور من ناحية أخرى، أسندت كل ذلك الى العلماء بالله. وفسرت هؤلاء العلماء بأنهم الأمناء على حلال الله وحرامه. وليس أولئك الا الفقهاء العارفين.

الا ان للاستدلال بهذه الرواية مجال واسع للمناقشة من عدة نواحي نذكر أهمها:

المناقشة الأولى: ان هذه الرواية ساقطة سنداً تماماً. فانها خالية من السند بالمرة، ومعه تكون من أشد المراسيل إرسالاً، فلا تكون حجة. وهذه مناقشة لا مناص منها.

المناقشة الثانية: انه يمكن فهم الرواية فهماً عرفياً معمقاً، وتكون بذلك الفهم بعيدة عن الاستدلال على ما هو المقصود الآن فقهياً.

وذلك، انه قال: بيد العلماء بالله. ومن الممكن القول ان هذا العنوان لا

---

[1] المصدر: ط النجف .ط ٤. ص ١٦٩، وانظر ط طهران عام ١٣٧٧. ص ٢٣٨. والمكاسب: ج ١ ص ٣٢٥. وهامش بلغة الفقيه: ج ٣. ص ٢٣٠. وفيه: على الحلال والحرام. والظاهر انه نقل بالمعنى.

[ملاحظة: هناك خطأ مطبعي في الإشارة الى رقم الجزء من كتاب المكاسب في النسخة الأصل للكتاب ـ ونحن غيرناه وأثبتنا ما نعتقد انه الصحيح ـ لأن السيد المؤلف ـ أعلى الله مقامه ـ يعتمد في نقله عن كتاب المكاسب على الطبعة القديمة منه وهي بحسب ما نعتقد من جزئين. والرواية السابقة موجودة في الطبعة الحديثة المحققة في ج ٣. ص ٥٥١].

يصدق على الفقهاء، بل على المعصومين أو الأولياء الذين عرفوا الله حق معرفته. ووصلوا الى الدرجات العلى. وأما مجرد كون الفرد فقيهاً، فلا يجعله من العلماء بالله.

ومن المعلوم ان هؤلاء من ذوي المراتب الإلهية العالية، يتصفون بأن مجاري الأمور بيدهم، وانهم أمناء الله في أرضه على أحكامه وحلاله وحرامه.

وقد يجاب على ذلك: ان ذكر الحلال والحرام في الرواية قرينة على ان المراد هو الفقهاء، لأنهم الذين تحملوا علم الحلال والحرام. ومعه يكون ذلك قرينة متصلة على أن المراد من العلماء بالله: الفقهاء.

الا ان ذلك لا يخلو من إشكال لأنه قال: الأمناء على حلاله وحرامه. ولم يقل العالم بذلك أو العارف به أو المطلع عليه. والفقيه عالم بالحلال والحرام، ولكن أمانته عليه بمعنى كونه لا يستعمله ولا يطبقه الا بحقه ومرضاة ربه، ليست محرزة. لأن مجرد كون الفرد فقيهاً لا يعني كونه أميناً، وان كان هناك عدة من الفقهاء أمناء. الا انه قد يوجد من الفقهاء من يكون على خلاف ذلك.

وعلينا أن نلتفت: أن مجرد كون الفرد فقيهاً يعني كونه عالماً بالحلال والحرام، ولكنه لا يعني كونه أميناً على الحلال والحرام. وهذا هو الفرق الأساسي بينهما، في حين كون الفرد عالماً بالله بالمعنى السابق يعني تماماً كونه أمينا على الحلال والحرام، لأنه لا يصل الى تلك المرتبة الا بعد تحصيل الإخلاص التام وطهارة الروح. فلا يحتمل في حقه أن لا يكون أميناً.

المناقشة الثالثة: انه يمكن القول: ان الحديث ظاهر بأن الأحكام بيد العلماء يتصرفون بها كما يشاؤون حسب ما يرون من المصالح، كما ان مجاري الأمور بيدهم يتصرفون بها حسب المصلحة.

وهذا المقدار من السعة في صلاحيات العلماء غير محتمل، فان الفقيه مقيد في التعرف على الأحكام بما يفهمه من مصادره الأصلية: الكتاب والسنة ونحوها، وليست المسألة عنده غير ذات قانون مضبوط.

وإذا دلت الرواية على أمر غير محتمل سقطت دلالتها عن الحجية.

إلا انه يمكن الذب عن هذا الإشكال بتقديم اليقين سلفاً بكون هذا الفهم غير مراد قطعاً. وانما المراد أن مجاري الأمور بيد العلماء كما يشاء الله لا كما يشاؤون. فإسناد هذين الأمرين الى العلماء على أن يكون تصرفهم فيها كيفياً وغير مضبوط أمر غير محتمل.

وهذا الجواب صحيح سواء فهمنا من العلماء بالله: الأولياء أو الفقهاء. فمن زاوية: الأولياء فانهم لا يتصرفون الا بارداة الله سبحانه، ومن زاوية الفقهاء فانهم لا يتصرفون الا حسب شريعة الله سبحانه.

اذن، فالمناقشة الثالثة غير واردة، الا ان العمدة في رد الاستدلال بهذه الرواية إرسالها السندي، وسقوطها عن الحجية من هذه الجهة.

ومن الروايات المستدل بها بهذا الصدد، رواية أبي البختري[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **ان العلماء ورثة الأنبياء. وذاك أن الأنبياء لم يورثوا درهماً ولا ديناراً. وانما أورثوا أحاديث من أحاديثهم، فمن أخذ بشيء منها فقد أخذ حظاً وافراً. فانظروا عملكم هذا عمن تأخذونه، فان فينا أهل البيت في كل خلف عدولاً ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين.**

ويكون الاستدلال بهذه الرواية من أحد وجهين غير متنافيين، بل يمكن أن يكون أحدهما بمنزلة القرينة المتصلة على الآخر.

الوجه الأول: قوله: ان العلماء ورثة الأنبياء فإذا علمنا ما للأنبياء من صلاحيات في التصرف في المجتمع كرؤساء وحكام، كما كان لإبراهيم وموسى ونبي الإسلام عليهم السلام وغيرهم. كان ورثتهم وهم العلماء، متصفون بنفس تلك الصفة. فان ذلك المعنى هو المعنى المقصود بالميراث دون غيره.

الوجه الثاني: قوله: فان فينا أهل البيت في كل خلف عدولاً الخ.

فان هذا لا يراد به المعصومين قطعاً لأنهم غير باقين على مدى الأجيال الا بواحد عجل الله فرجه، مع أنه قال: عدولاً بصيغة الجمع. وأن هذا متوفر في كل الأجيال. ومعه يكون المراد بهم الفقهاء العدول.

---

[1] الوسائل: [ج ١٨]. كتاب القضاء. أبواب صفات القاضي. الباب ٨. الحديث ٢.

والمحمول أو الحكم هنا، هو انهم ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين، وهذا من الناحية العملية والتامة لا يكون الا بجعل الولاية العامة لهم.

وقد أشرنا الى اننا إذا جمعنا بين هذين الوجهين، أمكن جعل أحدهما قرينة على فهم الآخر، فيتأكد محل الاستدلال أكثر.

لا ان للمناقشة على الاستدلال بهذه الرواية مجال واسع، لعدة وجوه نذكر منها ما يلي:

المناقشة الأولى: أنها غير تامة سنداً بأبي البختري، واسمه وهب بن وهب. يوصف بأنه ضعيف وأنه كذاب[1]. فروايته أياً كانت ساقطة عن الحجية.

المناقشة الثانية: ان هذه الرواية محتوية على جملة لا يحتمل صحتها بحسب الظاهر، وهي قوله: ان الأنبياء لم يورثوا درهماً ولا ديناراً.

فان النظر تارة يكون الى ورثتهم، وأخرى الى ممتلكاتهم التي تذهب ميراثاً بعد الوفاة.

فان نظرنا الى ورثتهم، فان الورثة هم أولاد الفرد وذووه وليس هم الآخرون. فان كان المقصود به القرابة، فأكثر الأنبياء من ذوي القرابة. وان كان المقصود بهم الآخرون لقوله: العلماء ورثة الأنبياء، فهؤلاء لا يحتمل فيهم الميراث لا شرعاً ولا عقلائياً حتى يحتاج الأمر الى التصدي لنفيه. وان كان المراد الميراث المجازي: فهذا لا يحصل في الدينار والدرهم حتى يحتاج الأمر الى التصدي لنفيه أيضاً.

وان نظرنا الى الممتلكات التي تذهب ميراثاً فلا يخلو الأمر: أما أن يكون المراد من الدرهم والدينار نفس النقود. وأما ان يراد الأموال التي تباع بالنقود كالعقار والثياب وغيرها. ولعل هذا هو الأظهر.

فإذا كان الثاني، فكل الأنبياء على الإطلاق ماتوا عن تركة ذات مالية ولو قليلاً. ولا أقل من ثيابهم التي كانوا يلبسونها. وإذا كان المراد الأول فلا شك انه غير شامل لكل الأنبياء جزماً. وان صدق لبعضهم، فهو أما لعدم وجود الدينار والدرهم

---

[1] [رجال النجاشي: ص ٤٣٠. الفهرست للشيخ الطوسي: ص ٢٥٦].

لديهم شخصياً، لا لعدم إمكان الإرث ـ كما هو ظاهر السياق ـ. وأما لعدم وجودها أساساً بين الناس، فان الناس في القديم كان أسلوب البيع عندهم بالمقايضة لا بالدراهم والدنانير. أو ان النقود السائرة عندهم غير مسماة بهذه الأسماء أو غير مصنوعة من الذهب والفضة.

ومن الطريف ان الرواية دالة على عدم كلا الشكلين من الميراث لدى الأنبياء، أعني النقود وما يقيَم بها. يقول: إنما أورثوا حديثاً. يعني أنهم لم يورثوا غير الحديث إطلاقاً. طبقاً لمفهوم الحصر. وهو أمر غير محتمل بالنسبة الى أكثر الأنبياء بل جميعهم.

وإذا احتوت الرواية على ما هو غير محتمل، سقط مضمونها عن الحجية كله. فتأمل.

المناقشة الثالثة: ان الرواية قالت: العلماء ورثة الأنبياء، والاستدلال بهذه العبارة يتوقف على اثبات الولاية العامة لكل الأنبياء. كما يتوقف على اثبات ان معنى الميراث انتقال هذه الولاية إليهم.

وكلا الأمرين محل نظر وخاصة الأمر الأول. فانه من الصحيح ان بعض الأنبياء، وهم الخمسة أو الأكثر المشهورون، كانوا يمارسون الولاية العامة. الا أن الرواية لم تقل ان العلماء ورثة هؤلاء بالخصوص. بل هم ورثة الأنبياء إجمالاً. ولا شك ان جملة من الأنبياء لم يكن يمارس ذلك بل لم يثبت صحة ذلك بالنسبة اليه. ومعه يكون القدر المتيقن من هذا الميراث ما هو أضيق من محل الاستدلال بكثير.

وقد يخطر في الذهن ان مقتضى هذا التعبير أعني: العلماء ورثة الأنبياء كونهم ورثة نبي الإسلام ﷺ ولا شك أنه كان متصفاً بالولاية العامة. فتكون تلك صفتهم أيضاً.

الا ان هذا بعيد عن سياق الرواية، فانها لم تذكر نبي الإسلام ﷺ بالتعيين ولا التلميح. بل ذكرت الأنبياء على وجه الإجمال.

وكون الأنبياء السابقين قد نسخت شرائعهم فلا اعتناء بها، وانما المهم هو نبي الإسلام ﷺ. هذا لا يجعل لفظ الأنبياء الذي هو جمع محلى باللام ومفيد للعموم. لا

يجعله خاصاً بنبي الإسلام ﷺ كما هو ظاهر. فيبقى السياق على ما هو عليه. وتكون الرواية قد أهملت فكرة النسخ بالمرة.

المناقشة الرابعة: ان الرواية نصت على ما هو مقصودها بالتعيين ولم تجعله مردداً أو محتملاً.

فأن مقصودها هو ميراث الحديث، كما نصت عليه، وليس مرادها ميراث الولاية العامة. ولا أقل من احتمال ذلك، وإذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال. ومن الواضح ان ميراث الحديث لا يلازم ميراث الولاية العامة.

المناقشة الخامسة: وهي خاصة بالعبارة الثانية التي تم الاستدلال بها، وهي قوله: فان فينا أهل البيت في كل خلف عدولاً ينفون عنه تحريف المبطلين الخ.

وتقريب الاستدلال بها يتوقف على ان يكون دفاع هؤلاء ضد الباطل دفاع عملي من باب (دفع المنكر) وإزالته عن الوجود. لا دفاع نظري بهداية الناس وإبعادهم عن الشبهات والضلالات.

ومن الواضح ان ظاهر الرواية هو هذا الأخير ـ أعني الدفاع النظري ـ وهو غير ملازم مع الولاية العامة، كما هو واضح، إذ ما أكثر المؤلفين بمضمون صحيح مع انهم ليسوا ولاة عامين. ولا أقل من الاحتمال وهو دافع للاستدلال.

ومن المناقشة الثالثة هنا يظهر الجواب تماماً على الاستدلال برواية أخرى ذكروها. وهي ما روي عن النبي ﷺ [1] انه قال: **علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل**. فراجع تلك المناقشة تعرف الجواب. مضافاً الى ضعف سند هذه الرواية في نفسها.

ومن الروايات المستدل بها في هذا الصدد ما رواه الصدوق[2] قال: **وقال أمير المؤمنين عليه السلام قال رسول الله ﷺ: اللهم ارحم خلفائي. قيل يا رسول الله ومن خلفاؤك، قال: الذين يأتون من بعدي يروون حديثي وسنتي**.

وتقريب الاستدلال بها: انها ذكرت موضوعاً ومحمولاً. فالموضوع فيها هم:

---

[1] انظر مستدرك الوسائل: ج ١٧. ص ٣٢٠، كتاب القضاء. أبواب صفات القاضي. الباب ١١. الحديث ٣٠. نقلاً عنه المكاسب ج ١. ص٣٢٦.

[انظر الملاحظة على الهامش (١) في ص ٤٧ من هذا الكتاب].

[2] الوسائل: [ج ١٨]. كتاب القضاء. أبواب صفات القاضي. الباب ٨. الحديث ٥٠.

الذين يأتون من بعدي يروون حديثي وسنتي، والمقصود ليس خصوص الرواة بل من تعلم الأحكام ونظر فيها. فهم الفقهاء اذن.

والمحمول: هو الخلفاء، يعني أن هؤلاء الفقهاء هم خلفاء النبي ﷺ وحيث كان للنبي ﷺ ولاية عامة، اذن فهي لابد أن تنتقل الى خلفائه، وهو معنى كون الفقيه ولياً عاماً كالنبي ﷺ.

إلا ان هذا الاستدلال لا يتم لعدة مناقشات نذكر أهمها:

المناقشة الأولى: ان الرواية مرسلة سنداً، وساقطة عن الحجية، فان الظاهر: ان الصدوق رواها ابتداء عن أمير المؤمنين عليه السلام. وهذا وان كان يدل على اطمئنانه بسندها وكونها حجة لديه. الا ان هذه الحجية أمر اجتهادي لا تشمل غيره. فمن جهتنا حيث انه أهمل ذكر السند تكون الرواية مرسلة وساقطة عن الحجية.

المناقشة الثانية: انه من المظنون من هذا السياق في الرواية ان لم يكن ظاهرها: ان المراد هو كون هؤلاء خلفاء للنبي ﷺ بهذه الصفة التي ذكرها ﷺ: انهم خلفاء في حديثه وسنته. لا لأنهم خلفاء في كل شيء. ولا أقل من الاحتمال المبطل للاستدلال إذ لا ظهور لها بعكسه جزماً.

الا ما قد يدعى من ظهور لفظ الخلفاء في ذلك. فان الخليفة كان في صدر الإسلام يفترض فيه اتصافه بالولاية العامة. اذن، فالفقهاء يكونون خلفاءه على هذا النمط.

وهذا النحو من التفكير فاسد للغاية، لأن اصطلاح الخلفاء بهذا المعنى انما جاء بعد وفاة النبي ﷺ ولم يكن له وجود حال حياته. وحمل المعنى المتأخر على اللفظ المتقدم عليه تأريخياً غير جائز كما كررنا في هذا الكتاب.

ومن الروايات التي استدلوا بها على الولاية العامة. ما عن إسحاق بن يعقوب[1] قال: **سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ. فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلام: أما ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك. الى أن قال: وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة**

[1] الوسائل: [ج ١٨]. كتاب القضاء. أبواب صفاء القاضي. الباب ١١. الحديث ٩.

حديثنا، فانهم حجتي عليكم وأنا حجة الله. الحديث.

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية: أنه يجب الرجوع في الحوادث الواقعة في المجتمع جيلاً بعد جيل، بمقتضى الإطلاق الى رواة الحديث. والمراد بهم الفقهاء. ثم يقول: فانهم حجتي عليكم، وهو معنى تنصيبهم في محل الولاية العامة لقيادة المجتمع.

والظاهر وجداناً انها واضحة الدلالة، الا ان المناقشة الأساسية انما هو في سندها، فان راويها الأول وهو إسحاق بن يعقوب لم يوثق ولم يمدح فتكون ساقطة عن الحجية سنداً[1].

وما قد يخطر في البال: من ان الإمام عليه السلام دعا له فقال: **أرشدك الله وثبتك.** وهو دال أيضاً سياقاً على حسن ظنه السابق به. وهو معنى توثيقه بلا إشكال.

وهذه الفكرة بهذا المقدار صحيحة، غير ان نقطة الضعف الرئيسية فيها: ان هذا الدعاء وارد في نفس هذه الرواية لا في غيرها، الأمر الذي يكون معه الاعتماد عليه متعذراً. لأننا أما أن نقول: انه من قبيل الدور في المنطق، حيث يتوقف الأخذ بمضمون هذه الرواية على صحة سندها، ويتوقف صحة سندها على الأخذ بمضمونها وهو باطل.

وأما أن نقول: ان الفرد الراوي إذا روى ما يوثق به نفسه، فلا يكون مقبولاً، لأن فيه جهة مصلحته كما هو واضح، ما لم يكن الراوي موثوقاً بأدلة أخرى سلفاً، وليس الراوي هنا موثوقاً سلفاً.

ومما استدل به في المقام ما قاله الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان رحمه الله في كتابه[2] المقنعة. حيث قال: فأما إقامة الحدود فهو الى سلطان الإسلام المنصوب من قبل الله، وهم أئمة الهدى من آل محمد صلى الله عليه وآله. ومن نصبوه لذلك من الأمراء والحكام، وقد فوضوا النظر فيه الى فقهاء شيعتهم مع الإمكان.

إلا ان هذا الاستدلال لا يكاد يتم لعدة مناقشات نذكر منها:

---

[1] [انظر مستدركات علم رجال الحديث للشيخ علي النمازي: ج ١. ص ٥٩٠].

[2] الوسائل: ج ١٨. كتاب الحدود والتعزيرات. أبواب مقدمات الحدود وأحكامها العامة. الباب ٢٨. الحديث ٢. [انظر المقنعة: ص ٨١٠].

أولاً: المناقشة سنداً، فان هذا الذي سمعناه انما هو كلام الشيخ المفيد في كتابه المقنعة، وليس من الروايات في شيء.

وانما نحسبه من الروايات باعتبار الاعتقاد أن ما يذكره الشيخ المفيد في المقنعة انما هو نصوص الروايات لا غير ومقصوده الاحتياط للأمر والاقتصار في الفتوى على القدر المتيقن. وهذا المعنى يجعل العبارة شكلاً من أشكال الرواية، وهذا صحيح.

إلا ان حالها من حيث السند، غير معلوم. فان كل ما هو معلوم هو كون تلك الرواية التي يقصد الشيخ المفيد انما هي حجة عنده، وأما كونها حجة عندنا فهو أمر مشكوك فيه. وقد قلنا فيما سبق أن الحجية أمر اجتهادي لا يمكن ان يرجع فيه المجتهد الى مجتهد آخر.

ثانياً: المناقشة دلالة من ناحيتين:

الناحية الأولى: ان غاية ما دلت عليه هذه العبارة هو أن للفقهاء الشيعة إقامة الحدود والتعزيرات، في حال الغيبة والإمكان. وهذا أمر أخص من الولاية العامة بالمعنى الشامل لكل أشكال التصرف في المجتمع على ما هو المطلوب أو المدعى الآن، أعني من خلال الاستدلال بهذه المجموعة من الروايات.

الناحية الثانية: ان غاية ما دلت عليه العبارة هو ان الأئمة عليهم السلام أجازوا النظر في ذلك الى الفقهاء والنظر معنى آخر غير التطبيق والتنفيذ. وليس في العبارة أنهم عليهم السلام أجازوا لهم النظر والتنفيذ.

إلا ان هذا الإشكال لا يتم لأن قوله: (مع الإمكان) دال على إرادته التنفيذ، لأن النظر ممكن دائماً، وأما التنفيذ فممكن أحياناً، وهذا هو المقصود. ومن هنا ففي الاقتصار على الاشكالات السابقة كفاية.

ومما يمكن الاستدلال به في المقام ما روي بسند معتبر عن السكوني[1] عن جعفر عن أبيه عن آبائه عليهم السلام قال: **قال أمير المؤمنين عليه السلام: إذا حضر سلطان من سلطان الله جنازة فهو أحق بالصلاة عليها، ان قدمه ولي الميت، والا فهو غاصب.**

[1] الوسائل: ج ٢. كتاب الطهارة. أبواب صلاة الجنازة. الباب ٢٣. الحديث ٤.

وتقريب الاستدلال بها يتوقف على إمكان اثبات ان المراد بسلطان الله ما هو الأعم من المعصومين وغيرهم، وهو أمر غير ممكن، فان الشرطية تصدق بدون صدق طرفيها.

كما لا دلالة للرواية على ان (سلطان الله) ممكن أن يحضر للصلاة على الميت في كل جيل. لكي نفهم منه الفقهاء لتعذر حضور المعصومين عليهم السلام في عصر الغيبة. فيبقى احتمال إرادة خصوص المعصومين وارداً.

ومن جهة أخرى، فلا بد من إحراز صدق عنوان (سلطان الله) على الفقيه في المرتبة السابقة على هذه الرواية، ولا تكفي هي لإثبات ان الفقهاء هم سلطان الله فعلاً، ما لم تدل عليه أدلة أخرى.

ومما استدل به في هذا الصدد، أعني على الولاية العامة، ما عن أبي خديجة[1] **قال: بعثني أبو عبد الله عليه السلام الى أصحابنا فقال: قل لهم: إياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تداري في شيء من الأخذ والعطاء، أن تحاكموا الى أحد من هؤلاء الفساق. اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا، فاني قد جعلته عليكم قاضياً.** الحديث.

إلا ان هذه الرواية لا يمكن الاستدلال بها لوجهين على الأقل:

الوجه الأول: سقوط سندها باثنين من رواتها هما: أبو الجهم وأبو خديجة[2]. على تفصيل لا حاجة الى الدخول فيه.

الوجه الثاني: انها واضحة في نصب الفقيه قاضياً. ولكن من الواضح ان منصب القضاء لا يلازم منصب الولاية العامة. فان الولي العام يستطيع ممارسة القضاء، لكن القاضي لا يستطيع ممارسة الولاية، فالقضاء أخص من الولاية. والاستدلال بالأخص على الأعم غير ممكن.

---

[1] الوسائل: [ج ١٨]. كتاب القضاء. أبواب صفات القاضي، الباب: ١١، الحديث ٦.

[2] [ترجمة أبي خديجة انظر معجم رجال الحديث: ج ٩. ص ٢٢، ص ٢٤ وما بعدها تحت عنوان سالم بن سلمة تحت الرقم ٤٩٥٥ وسالم بن مكرم تحت الرقم ٤٩٦٦. اما ترجمة أبي الجهم انظر المصدر: ج ٢٢. ص ١٠٩. تحت الرقم ١٤٠٩٥].

ومما يمكن الاستدلال به في هذا الصدد ما في نهج البلاغة[١] عن أمير المؤمنين عليه السلام انه قال: **ان أولى الناس بالأنبياء أعلمهم بما جاءوا به. ثم تلى: ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾.**

ثم قال: ان ولي محمد من أطاع الله وان بعدت لحمته. وان عدو محمد من عصى الله وان قربت قرابته.

أقول: بغض النظر عن المناقشة سنداً، فان هناك عدة مناقشات في الدلالة:

أولاً: ما قلناه في رواية البختري من قوله العلماء ورثة الأنبياء من عدم الدلالة على الولاية العامة.

ثانياً: ان موضوع الحديث هو: أعلمهم بما جاء به. والأعلم على الإطلاق هم المعصومون وليس هم الفقهاء. ولا أقل من احتمال ذلك.

ولا يراد: الأعلم في كل جيل. بل ظاهر العبارة هو إرادة الأعلم على الإطلاق.

ثالثاً: ان اتباع الحديث بالآية الكريمة المذكورة، تجعله بمنزلة القرينة المتصلة. ومن المعلوم ان الفقهاء ان كانوا مقصودين فانهم يندرجون تحت عنوان ((الذين آمنوا)) في قوله تعالى[٢]: **﴿وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾**. من الواضح فقهياً انه من غير المحتمل ثبوت الولاية العامة لعنوان "الذين آمنوا" ليكون كل مؤمن ولياً عاماً، وليس في الآية الكريمة عنوان آخر يمكن التمسك به في صالح الفقهاء غير ذلك.

فإذا كانت هذه الآية بمنزلة القرينة المتصلة كما أسلفنا، أمكن سريان معناها الى الكلام السابق عليها، كيف وقد استدل الإمام عليه السلام بها عليه. فيكون ذلك الكلام بدوره أيضاً مجملاً من حيث جعل الولاية العامة.

رابعاً: قوله بعد ذلك: ان ولي محمد من أطاع الله. وهو أيضاً بمنزلة القرينة المتصلة. ولا أقل من كونه قرينة ولو منفصلة. ان فهمنا من قوله: ثم قال: عدم التتابع العرفي في الكلام. وهذه العبارة تجعل الولاية لمن أطاع الله سبحانه. ومن المعلوم فقهياً

---

[١] انظر: ج ٤. ص ٢١.

[٢] [سورة آل عمران: الآية ٦٨].

انه لا يحتمل ثبوت الولاية العامة لكل من أطاع الله. وانما المراد بها ولاية أخرى معنوية أو روحية، غير مرتبطة بالفقه ولا الفقهاء.

ومما يمكن الاستدلال به على الولاية العامة:

ما روي عن الاحتجاج للطبرسي عن أبي محمد العسكري عليه السلام [1] في قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾.

وقد ورد من جملة كلامه: **فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه، وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم**. الحديث.

وتقريب الاستدلال على ذلك: ان التقليد هنا لا ينبغي أن يحمل على المعنى السائر بين الفقهاء، وهو رجوع الجاهل الى الفقيه في معرفة أموره الدينية. كما ذكرنا في كتاب الاجتهاد والتقليد في أول كتابنا هذا، لأن هذا المعنى مصطلح متأخر، لا ينبغي أن يحمل عليه النص المتقدم عليه.

وقد قلنا هناك ان للتقليد معنيين نعطي خلاصتهما الآن:

المعنى الأول: ان التقليد مأخوذ من (قلد) على معنى شابهه في الصوت أو الفعل كتقليد الفرد والببغاء للإنسان. ومحل المشابهة هو ان الفرد الاعتيادي يقلد المجتهد في أفعاله فيصلي كما يصلي ويصوم كما يصوم، أو يقلده في أقواله فيطبقها في حياته.

المعنى الثاني: ان التقليد مأخوذ من (قلد) إذا جعل في عنقه قلادة، على أن المقلد يجعل مسؤولية عمله كالقلادة في عنق المجتهد الذي هو بدوره يتكفل أمام الله سبحانه صحة أو بطلان ما قاله من أحكام وما أفتى به من فتاوي.

وهنا نقول: ان كلا المعنيين ينطبقان على الولي العام. فان الأفراد أيضاً يجب ان يطبقوا أقواله وأفعاله، وهم أيضاً يجعلون مسؤولياتهم كالقلادة في عنقه، وحيث لا يحمل معنى التقليد على المعنى المصطلح يتعين أن يحمل على هذا المعنى، إذ ليس له معنى آخر مفهوم غيرهما.

---

[1] الوسائل: [ج ١٨]. كتاب القضاء. أبواب صفات القاضي. الباب ١٠. الحديث ٢٠.
[انظر الاحتجاج: ج ٢. ص ٢٦٣].

إلا ان للمناقشة في ذلك مجال:

أولاً: المناقشة سنداً، فانها رواية مرسلة لا تصلح أن تكون حجة شرعية.

ثانياً: انه قال: فللعوام أن يقلدوه. واللام دال على الجواز لا على اللزوم. والجواز غير محتمل فقهياً لا على مستوى التقليد المصطلح ولا على مستوى الولاية العامة، بحيث يجوز أحياناً ترك أو عصيان أي منهما. بل إطاعتهما واجبة دائماً. فدلالة الرواية على الجواز غير مفهومة فقهياً وشرعاً. فنوكل علمها الى أهلها.

ثالثاً: ان موضوع الكلام في الرواية هو الشخص الذي يكون: حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه، ومن المعلوم فقهياً ان هذا بمجرده لا يكون موضوعاً للتقليد ولا للولاية العامة. والا كان كل المسلمين المطيعين موضوعاً لها.

إلا ان هذا الإشكال بالخصوص غير وارد لأن هذه الصفات بالرواية يوصف بها الفقهاء. اذن، فالموضوع الأساسي للحديث فيها هو الواحد من الفقهاء أو هو أي واحد منهم، بشرط أن يكون متصفاً بتلك الصفات. ولذا قال بعد ذلك: ان هذا لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم. لأن الطاعة والإخلاص الحقيقيين لا يتوفران لدى الجميع.

ومما استدل به على الولاية العامة أيضاً، ما رواه الكليني بسند معتبر عن السكوني[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا. قيل يا رسول الله وما دخولهم في الدنيا؟ قال: اتباع الشيطان، فإذا فعلوا ذلك فاحذورهم على دينكم.**

فان ظاهر قوله أمناء الرسل هو جعل الولاية العامة للفقهاء.

غير ان للمناقشة فيها مجال لعدة وجوه:

أولاً: ما سبق ان ذكرناه في المناقشة للاستدلال بقوله: العلماء ورثة الأنبياء: من ان الاستدلال بها يتوقف على اثبات الولاية العامة لكل الأنبياء. وان المراد هنا هو انتقالها الى الفقهاء. وكلا الأمرين محل إشكال كما هو واضح.

أما اثبات الولاية العامة لجميعهم فقد ناقشناه هناك. وأما ان مقتضى الأمانة

[1] أصول الكافي: ج ١. ص ٤٦. الحديث الخامس.

عنهم عليهم السلام هو نقل الولاية العامة لكل الفقهاء على تقدير ثبوتها لكل الأنبياء، فهو أيضاً محل نقاش، فان الأمانة منهم لا تقتضي أكثر من زيادة الإخلاص والدقة في التطبيق وكتم الأسرار الإلهية ونحو ذلك من الأمور. ومن الواضح ان الولاية العامة بعنوانها لا تتحصل من ذلك.

ثانياً: ان المقصود أو التأكيد في هذا الحديث هو الموعظة من جانب الفساد لا من جانب الصلاح. وهو التحذير من الفقهاء الذين يدخلون في الدنيا. وانما ذكر جانب الصلاح مقدمة لذلك. ومعه يكون ذكره عرضياً، وإذا كان كذلك لم يكن فيه إطلاق يشمل كل الموارد، كما هو المطلوب في الولاية العامة، بل تكون هي خارجة عن القدر المتيقن بعد سقوط الإطلاق.

ثالثاً: ان استفادة المعنى المقصود من الفقهاء بالشرائط المعتبرة غير ممكن، لأنه اصطلاح متأخر، والحديث صادر ـ لو صح ـ عن رسول الله صلى الله عليه وآله فينبغي أن يحمل على المعنى اللغوي، فان الفقه هو الفهم، والفقيه هو الذي يفهم. فيكون المراد به كل من فهم الدين فهماً كافياً معمقاً. كما يمكن أن يكون المراد به من له درجات إيمانية عالية. وعلى أي حال لا يختص بالمعنى المصطلح للفقهاء.

فهذا هو الاستدلال باثنتي عشرة رواية على الولاية العامة، والحق انه توجد روايات أخرى، ولكنها دون ما ذكرنا سنداً ودلالة. فان لم يتم لنا بعض ما ذكرناه، فيكون عدم تمامية الروايات الأخرى أولى.

ومن الناحية العملية، فانه لم يتم لدينا في الحجية سنداً ودلالة الا مقبولة عمر بن حنظلة. وهي الأولى التي ذكرناها.

غير أنه من الممكن القول: ان الفحوى أو الدلالة العامة لمجموع الروايات هو ذلك أيضاً، وبخاصة إذا ضممنا إليها بعض ما لم نذكره من الروايات.

غير أنه من المعلوم ان مثل هذا الاستدلال لا يثبت الولاية العامة على سعتها، لأنه مضمون إجمالي يؤخذ منه بالقدر المتيقن، وهو اثبات الولاية بشكل جزئي لا مطلق.

ولا يقال: انه لا يمكن اثبات ذلك أيضاً، لأن القدر المتيقن من هذا المعنى

الاجمالي دون ذلك أيضاً. بل هو لا يمت الى الولاية بصلة. وليس أكثر من مدح العلم والعلماء والحث على طلب العلم ونحو ذلك.

فانه يقال: لا يبعد استفادة بعض درجات الولاية من عدد من الروايات، وان لم تكن نصاً فيها. الا ان ضم بعضها الى بعض قد يستفاد منها بالحدس صحة الولاية. كل ما في الأمر انها جزئية غير مطلقة.

وهذا المضمون الجزئي، يكون ثابتاً بالاستفاضة أو التواتر بعد استفادته من مجموع الروايات.

واذا تم ذلك أمكن ضمه الى رواية عمر بن حنظلة التي تمت سنداً ودلالة في الحجية على الولاية. فاذا انضمت الى ذلك المعنى الاجمالي، أمكن أن تكون حجة في اثبات اطلاقه. فان معنى التواتر الاجمالي، انما لا يكون مطلقاً اذا بقي وحده. واما اذا ضممناه الى دليل معتبر مطلق أمكن التمسك باطلاقه فيكون دليلاً تاماً على الولاية العامة. غير أنه من الناحية العملية يكون سندها غير متواتر ولا مستفيض بل من الخبر الواحد ولكنه في نفسه حجة.

وبتعبير آخر: ان هذا المضمون المطلق انما يثبت بصحة سند رواية عمر بن حنظلة لا أكثر. وليس هذا ضائراً من ناحية الحجية الفقهية.

حدود الولاية العامة:

ليس الأمر دائراً بين أن يكون الفقيه ولياً عاماً كالامام المعصوم عليه السلام تماماً. او أن لا يكون ولياً عاماً على الاطلاق، كما هو المنحى التقليدي او الارتكازي لعدد من الفقهاء. حيث يرون أن الولاية العامة هي بمعنى أن الفقيه أولى بالناس من أنفسهم وأموالهم كالمعصوم، ويستنتجون أن الولاية العامة اذن غير ثابتة.

بل الأمر في الولاية، كأي موضوع شرعي ذي حكم شرعي، انها تتبع فيه الدليل وتتحدد بحدوده. وبمقدار ما ساقنا اليه الدليل نثبته وبمقدار ما لم يدل عليه الدليل ننفيه. لأن الأصل الأولي هو عدم الولاية، في الموارد المشكوكة، بطبيعة الحال.

وقد أسلفنا أننا نوافق على أن الفقيه ليس كالمعصوم عليه السلام في تلك الصفة، بحيث لو قال لشخص اقتل نفسك أو اتلف أموالك لوجبت اطاعته.

ولم يدل الدليل على ذلك، فان الدليل لم يكن عندنا ـ كما سبق ـ الا مقبولة عمر بن حنظلة، وهي لم تدل على هذا المقدار الواسع بطبيعة الحال لنلتزم به. فان الامام لم يقل: اني جعلت للفقيه صلاحيات مثل صلاحياتي وحجية في فعله وقوله كالتي عندي. ولم يقل اني جعلته أولى بالناس من أنفسهم وأموالهم. وانما قال فقط: فاني قد جعلته عليكم حاكماً. مع الامر بالرضاء بهذا الجعل وحرمة الرد عليه.

وما هو المحتمل فهمه من هذا التعبير أكثر من وجه:

الوجه الاول: وهو الأنسب بالفهم الفقهي العرفي. وهو أن يقال: إن لفظ الحاكم يمكن فهمه عرفياً، من خلال الحكام والحكومات المتعارفة في المجتمع، فيكون جعله حاكماً يعني أنه مجعول على غرار هذه الحكومات.

والكبرى او القاعدة العامة في هذا الوجه، وان كانت صحيحة، وهو الالتزام بالفهم العرفي، إلا انه يمكن أن يقال: انها هنا لا صغرى لها أو ان صغراها وتطبيقها مردد ترديداً يجعله في غاية الاجمال.

وذلك لأن الحكومات في التاريخ ليست على غرار واحد من حيث الشعور بالسلطة والتصرف في أمور الناس. ففيها الملكية والجمهورية، وفيها الدكتاتورية والديمقراطية. وفيها الرأسمالية والاشتراكية، الى غير ذلك من التقسيمات، فلا يبقى هناك مجال لفهم احتمال معين من هذه الاحتمالات من النص بل سيكون النص مردداً مجملاً من هذه النواحي.

وأحسن ما يقال في جواب ذلك:ان الحكومات وان تعددت أشكالها الا ان المهم هو النظر الى الحكومات التي كانت معهودة للناس في المجتمع زمن صدور النص، فينصرف لفظ الحاكم الوارد في الرواية الى ذلك الوضع بالتعيين.

وهذا، كما هو واضح، لا يعني اجازة ذلك الوضع، وتنفيذ أعماله، وانما يعني جعل حاكم صحيح من الناحية الشرعية على غراره.

الا ان هذا أيضاً لا يحل المشكلة لعدة وجوه منها:

أولاً: ان الحكومات التي كانت معهودة في ذلك الحين عديدة، لا نعلم أيها يكون مقصوداً، وأيها هو المجعول على غراره، فهناك الدولة الاسلامية وهي بعنوان الخليفة، وهناك الدولة الرومانية وهي بعنوان الامبراطورية، وهناك الدولة الفارسية التي لم تكن بعيدة عن الأذهان يومئذ، وان كانت قد انتهت قبل أعوام، وكانت بعنوان الكسروية، اذن يبقى التردد من هذه الناحية باقياً.

نعم، لا يبعد أن تكون الفروق ما بين تلك الحكومات مع الحكومات الحديثة ملحوظاً، بمعنى ان المقصود هو الوضع العام المشترك أو بعض الصفات المشتركة بين تلك الدول القديمة، وان لم تكن تفاصيل الصفات مقصودة.

وأهم صفة للحاكم الأعلى يومئذ ـ مهما كان عنوانه ـ هو كونه حاكماً بأمره. وليس هناك قول نافذ في المجتمع غير قوله وأمره. ولا أقل أن يكون هذا هو المفروض في الحاكم الأعلى يومئذ، سواء واتته الظروف على ذلك أم لا.

ولا يبعد القول بثبوت هذه الصفة للحاكم المنصوب شرعاً بهذه الرواية، على تقديرات وإيضاحات ستأتي تدريجياً.

ثانياً: ان الحكومات التي كانت معهودة في تلك العصور، حكومات ظالمة، خالية من الإنسانية والضمير. فهل يمكن أن يكون الحاكم الشرعي منصوباً على غرارها؟

ويمكن الجواب على ذلك على مستويين:

المستوى الاول: ان غاية ما نقوله: هو تنصيب الحاكم الشرعي على غرار تلك الحكومات إلا ما خرج بدليل. فما تم استثناؤه بالدليل وثبتت حرمته شرعاً من تصرفات الحكام. لا يكون داخلاً في الولاية.

المستوى الثاني: ان أشكال الظلم الذي كانت الحكومات تقوم به، يندرج تحت عناوين متعددة، في نظرها كعقوبات المجرمين وقمع المعارضين ونحو ذلك. كل ما في الأمر، اننا قد نجد ما تقوم به من ردود فعل تجاه هؤلاء ليست هي من النوع الصحيح والمناسب، فيكون تصرفها ظلماً.

إلا ان هذا لا يعني ألا تقوم به أية دولة. بل ان هذا مسلم الصحة في كل الدول، كل من وجهة نظرها.

ومن هنا انا اذا فهمنا لفظ (الحاكم) في الرواية فهماً عرفياً، أمكننا أن ندرج هذه العناوين التفصيلية ضمن معنى (الحاكم). كل ما في الأمر ان هذا الحاكم سيكون تصرفه تجاه الناس مختلفاً تماماً عن تصرفات تلك الدول الظالمة. وان كان ضمن تلك العناوين التفصيلية أعني التصرف تجاه المجرمين والمعارضين ونحو ذلك.

الوجه الثاني: من أشكال فهم الحاكم الوارد في الرواية.

ان المقصود من جعله حاكماً، جعله مطبقاً للأحكام الشرعية والقانون الديني. ومن هنا يقول الامام عليه السلام في الرواية: فاذا حكم بحكمنا، وحكمهم هو حكم الله سبحانه وتعالى الذي هو الحكم الشرعي. اذن، فهو ليس الا مطبقاً للحكم الشرعي. وليس له صلاحيات أكثر من ذلك.

وهذا الوجه بهذا المقدار الصحيح، اذ لا يمكن في الحاكم الشرعي أن يخرج على الحكم الشرعي ولا يطبقه، بل ان وظيفته الأساسية هي تطبيقه والمحافظة عليه.

وهذا لا كلام فيه، وانما الكلام في الولاية بالمعنى الواسع، فان تطبيق الحكم الشرعي غير خاص بالحاكم، بل يعم سائر المكلفين كل من وجهة حياته. وأما الولاية فشيء آخر يمكن أن يندرج في العبارة التالية، وهي: ترتيب المصالح الاجتماعية الوقتية طبقاً للحكم الشرعي المناسب لها. والمراد بالوقتية تلك المصالح التي تتغير من زمان الى زمان ومن مكان الى مكان.

وترتيبها والاشراف عليها من الناحية الشرعية، ليس سهلاً، ولا هو مجرد تطبيق آلي للأحكام الشرعية، بل فيه ما سماه (بعض أساتذتنا) بمنطقة فراغ[1]، وانه هل من المناسب بناء مدرسة هنا مثلاً أم لا. فان هذا لا يندرج في الأحكام الشرعية العامة، بل هو أمر وقتي لا بد فيه من البت آنياً. ويكون ملء هذا الفراغ موكولاً الى الولي العام أو الحاكم الشرعي.

وهذا لا يعني ان الولي العام خارج عن الحكم الشرعي عند تطبيق هذه الأمور، لأن حدود هذه الأمور وجعل الولاية له فيها، هي من ضمن الأحكام الشرعية.

---

[1] [انظر اقتصادنا للسيد محمد باقر الصدر: ص ٣٨٠].

الوجه الثالث: من وجوه فهم معنى الحاكم.

التمسك باطلاق معنى الحاكم لكل أمر ونهي. فيكون كلامه هو القانون، والقانون هو كلامه او امضاؤه. وهذا معنى واسع جداً من الولاية.

إلا انه بمجرد غير محتمل، بل لا بد فيه من عدد من التقييدات:

أولاً: التقييد بتطبيق الأحكام الشرعية العامة. فان عصيانها حرام. مضافاً الى المفهوم من قوله عليه السلام: فاذا حكم بحكمنا. ومفهومه: انه اذا لم يحكم بالحكم الشرعي فان الرد عليه يكون ضرورياً وشرعياً.

ثانياً: التقييد بالتدني عن مستوى المعصومين عليهم السلام، حيث يكون لهم الأولوية عن الآخرين من نفوسهم وأموالهم. ولا يكون للفقيه ذلك.

ثالثاً: التقييد بالمصلحة. اذ لا معنى للولاية بدون وجودها ولا أقل - في دليله - من الوجه الأول السابق، لأن الحكومات يفترض في نفوذ آرائها وقانونها أن تكون مطابقة للمصلحة. ولا نفوذ لها بدون ذلك. وهذا صحيح عندهم نظرياً تماماً، وان كان الواقع قد يختلف عن ذلك في كثير من الأحيان.

فجعل الفقيه حاكماً انما يكون على غرار ذلك دون ما هو أكثر منه.

وهذا معناه التمسك بكل الوجوه الثلاثة لمعنى الولاية او الحاكم فانها جميعاً صحيحة، بعد الأخذ بنظر الاعتبار بما قلناه عنها. لا على اطلاقها بطبيعة الحال.

ولا يخفانا أن المأخوذ في هذا الجعل الشرعي هو عنوان (الحاكم) وليس هو عنوان (الولي) فان كان هناك بعض الفروق بينهما لم نلتزم بما لدى (الولي) من صفات، بل بما لدى (الحاكم) من صفات. ومن هنا كان الصحيح أن يسمى الفقيه بالحاكم الشرعي. وليس الولي الشرعي او الولي العام الا مجازاً. يعني ان يراد من الولي ما يراد من الحاكم من معنى.

ومن مجموع ما ذكرنا يتضح معنى الحاكم الشرعي وحدود صلاحياته فهو:

أولاً: مطبق للأحكام الشرعية كلها فيما يرتبط به من الأحكام الخاصة والعامة.

ثانياً: يمكنه ممارسة الفتوى ويجوز تقليده اذا كان أعلم الفقهاء الأحياء وتكون فتواه هو القانون.

ثالثاً: يجوز ممارسته للقضاء الشرعي، وتطبيق نتائجه، كالعقوبات أو أخذ الحقوق.

رابعاً: مطبق للمصالح العامة في (منطقة الفراغ) الموكولة اليه شرعاً.

خامساً: له الولاية على الآخرين، لا بشكل مطلق، بل في حدود ما دل عليه الدليل الشرعي. ولا أقل من ثبوت ما يثبت للحكومات العرفية من ولاية نظرياً له في حدود الحكومات المعاصرة لصدور النص.

سادساً: له الولاية والاشراف على ما يكون خالياً من الولاية والاشراف عليه من (المصالح الخاصة) لو صح التعبير كاليتيم والوقف. فان كان هناك ولي أو وصي شرعي لها كان مقدماً على الحاكم الشرعي ما لم تقتض المصلحة العامة عزله او عصيانه.

سابعاً: له الولاية على كل الأموال العامة، سواء منها ما كان منسوباً الى الامام كحق الامام والأنفال وميراث من لا وارث له، او لم يكن كالزكاة وحق السادة من الخمس والخراج وموارد المصالح العامة الخالية من الأولياء الشرعيين كالمساجد القديمة والعتبات المقدسة.

وتكون كل هذه الصلاحيات الا الفتوى قابلة للتوكيل، بايعازها الى الغير للقيام بها كلياً او جزئياً.

واذا كانت للفقيه هذه الخصائص، لا يمكن أن ننفي عنه خصائص أخرى دون ذلك، وان كانت قد تكون بعضها أبعد أثراً في المجتمع، من أكثر ما سبق كالتدريس والتأليف والوعظ وجعل الأوقاف من قبله شخصياً، وكونه قاضي تحكيم الى غير ذلك، من الفعاليات الشرعية الحياتية.

وهنا لا نريد التعرض الى شكل او مضمون العنوان الظاهري الذي يتخذه من الناحية الدنيوية، كالمرجع او الملك او القائد او أي شيء آخر. فهو أعلم بمصلحة ذلك المكان والزمان الذي هو فيه لاختيار أي عنوان دنيوي يوفقه الله سبحانه اليه. وأي شيء اختاره وفعله كان ذلك في مصلحته في الدنيا والآخرة، ما لم يحلل حراماً او يحرم حلالاً.

هذا، وسيزداد بعض هذه الصلاحيات السبعة وضوحاً من الناحية الفقهية فيما يلي، اذ سنتحدث عن قريب عن اننا اذا لم نقل بالولاية العامة او الحاكمية، فبأي مقدار ينبغي أن يعطى الفقيه من الصلاحيات للتصرف، وهل يبقى مكتوف اليدين شرعاً من كل شيء؟

وما يتصور لدى الفقهاء من الصلاحيات الموكولة الى أحدهم أعني الفقيه أياً كان، عديدة:

١ ـ الفتوى.

٢ ـ القضاء.

٣ ـ قبض وصرف حق الامام وأمواله عموماً.

٤ ـ قبض وصرف الأموال العامة كحق السادة والزكاة.

٥ ـ انه ولي من لا ولي له.

٦ ـ انه ولي الممتنع.

٧ ـ انه ولي الغائب.

٨ ـ ان بيده الأمور الحسبية العامة، كما سنوضح.

٩ ـ ان من حقه تطبيق نتائج القضاء وعقوباته.

١٠ ـ يقوم بطلاق زوجة المفقود.

١١ ـ انه ولي الأموال المجهولة المالك.

١٢ ـ له أن يأمر بالجهاد الدفاعي عن بيضة الاسلام.

ويمكن أن يضاف الى ذلك أمور عديدة، لا حاجة الى ذكرها. فانها في الأغلب مربوطة بالولاية العامة وليس لها دليلها الخاص، كجباية الضرائب الاضافية من الناس عند الحاجة أو الأمر بالتقشف العام أو اعطاء تسعيرات معينة بين الباعة والمشترين لبعض المواد او كلها. وكالأمر بالجهاد الهجومي ـ لو صح التعبير ـ أو الأمر بالنفير العام. الى غير ذلك.

وكل هذه الأمور الأخيرة انما تكون للفقيه عملياً وواقعياً، فيما اذا كان مبسوط اليد باصطلاحهم يعني متمكناً من التطبيق والتنفيذ دون ما اذا كان محجوراً عليه او

في تقية مكثفة.

فالمهم الآن الالتفات الى الأمور الاثني عشر السابقة لنرى المهم من مداركها وأدلتها، وانها هل يجوز قيام الفقيه بها، بدون أن يكون ولياً عاماً او حاكماً شرعياً عاماً. أم لا؟ فلو جاز شيء منها فليس ذلك الا لدليل خاص في المورد. وليس لدليل الولاية العامة.

١ ـ الفتوى

وبحث حجيتها ليس هنا ـ في كتاب القضاء ـ بل في كتاب الاجتهاد والتقليد من الفقه او المبحث المماثل له من أصول الفقه.

٢ ـ القضاء

وأهم ما يستدل به عليه ما يلي:

الدليل الاول: مقبولة عمر بن حنظلة السابقة، التي قبلنا دلالتها على الولاية العامة واعتبارها سنداً.

فمن لم تصح عنده دلالتها على الولاية العامة، فلا أقل من دلالتها على القضاء، من قوله: فاني قد جعلته حاكماً. يعني بين المتخاصمين، مضافاً الى قاضي التراضي لقوله فيها: فليرضوا به حكماً.

نعم، اذا لم تتم سنداً لدى الفقيه سقطت عن الاستدلال بالمرة.

وان أتممنا وصححنا دلالتها على الولاية العامة ـ كما فعلنا ـ فهذا لا يعني اسقاط دلالتها على القضاء، لأمرين:

أولاً: لقوله عليه السلام: فليرضوا به حكماً. بعد أن نفهم من الحكم: القاضي. ونفهم من الرضا: معنى التسليم بهذا الحكم الشرعي، أعني تنصيبه للقضاء، وليس التراضي على الترافع. ولا يبعد أن يكون ذلك صحيحاً، باعتبار كون هذه العبارة

من الرواية كالمقدمة لقوله عليه السلام: فاني قد جعلته حاكماً.

ثانياً: لقوله عليه السلام: فاني قد جعلته حاكماً. فانه لا منافاة بين صلاحيات الحاكم وصلاحيات القاضي، بعد أن يكون للفرد القدرة الكافية والعلم الكافي لممارسة كلتا الوظيفتين. فان معنى الحاكم ليس الا معنى نفوذ أمره عند الآخرين سواء كانا متخاصمين ام لم يكونوا. على تحقيق وكلام ليس هذا محله.

الدليل الثاني: رواية أبي خديجة السابقة التي يقول فيها: فاني قد جعلته عليكم قاضياً: بعد الذهاب الى صحة سندها ولم نذهب الى ذلك، كما سبق.

فان دلالتها في نصب القاضي، وليست واضحة في الولاية العامة، لاختلاف معنى القاضي عن معنى الولي، وما هو مذكور فيها هو القاضي لا الولي.

الدليل الثالث: الاجماع على جواز ممارسة الفقيه للحكم بين الناس، وان لم يحصل الاجماع على جواز تطبيقه لنتائج حكمه، كما سيأتي.

وقد يستشكل: بأن هذا الاجماع مدركي. لأنه معتمد على هاتين الروايتين اللتين أشرنا اليهما: عن عمر بن حنظلة وأبي خديجة. فيكون النظر الى الروايات دونه. ويسقط الاجماع عن الحجية.

وهذا الكلام، وان كان مبتنياً على القاعدة جداً، الا في حالة واحدة، وهو أن يكون الاجماع من السعة والوضوح بحيث يزيد اثباته ورسوخه على ما هو الموجود في الروايات، بحيث يعرف من وجوده تواتر ذلك معنوياً عن المعصومين عليهم السلام، فان مثل هذا الاجماع يبقى حجة، وان كان مدركياً. ولا يبعد ان الاجماع هنا من هذا القبيل.

٣ ـ قبض وصرف أموال الامام عليه السلام

وهذا تارة نبحثه على مستوى الجواز، يعني هل يجوز للفقيه ذلك أم لا؟ وأخرى على مستوى الوجوب، يعني ان هذا التصرف خاص بالفقيه، ولا يجوز ذلك لغيره الا بإذنه.

أما بناء على الحاكمية العامة، فلا يبعد أن يكون كل ذلك ثابتاً، لأننا علمنا من تضاعيف كتابنا هذا ان أموال الامام بهذا المعنى ليست أمواله الشخصية بل هي أموال عامة يكون له الاشراف والولاية عليها.

ومن المعلوم ان أهم و(أخص) من يتصرف شرعاً بالأموال العامة، هو الحاكم العام وليس هو أفراد المكلفين. وان اشتهر بينهم أن للمكلف ان يصرف حق الامام عليه السلام فيما يعلم رضاء الامام فيه[1]. إلا ان ذلك بناء على الولاية العامة بغير اذن الولي العام مشكل.

واما اذا لم نقل بالولاية العامة، فلدى السؤال عن الجواز كما سلف، لا شك هو القول بالاثبات. لكن هذا ليس بصفته فقيهاً، بل بصفته أحد المكلفين الذين يقع في أيديهم من حق الامام عليه السلام.

فان كل مكلف ـ بما فيه الفقيه ـ يجوز التصرف له بهذا المال، بل بأي مال مع رضاء صاحبه. فاذا أحرز رضاء الامام بالتصرف كان كافياً في جواز تصرفه. بخلاف ما اذا تصرف أي أحد بالشكل الذي يحتمل او يحرز فيه عدم الرضا، فانه تصرف حرام.

ولا ينافي ذلك ما قلناه، من ان هذا المال ليس ملكاً شخصياً للامام عليه السلام، اذن، فليس لابد من احراز رضاه. فان جواب ذلك انه: عليه السلام هو الولي الفعلي عليه، ولم تنتقل الولاية منه الى غيره، بناء على نفي الولاية العامة للفقيه. ومعه فيجب التصرف في حدود اذن الولي على المال، وهو الامام. ولا يجوز التصرف فيما لم يحرز فيه الرضا.

واما على مستوى الوجوب، أعني تعين الفقيه بالتصرف دون غيره، فلا يوجد أي دليل على ذلك، ولا يختلف الفقيه في ذلك عن غيره على تقدير نفي الولاية العامة عنه، الا ان الذي يهون الخطب اننا سبق أن أثبتنا شكلاً من أشكال الولاية العامة، بمقبولة عمر بن حنظلة.

---

[1] [انظر جواهر الكلام:ج ١٦. ص ١٧٧. مصباح الفقيه اقا رضا الهمداني: ج ٣. ص ١٦٠. مستمسك العروة الوثقى: ج ٩. ص ٥٧٨ وما بعدها].

٤ ــ قبض وصرف الأموال العامة كحق السادة والزكاة، على تقدير نفي الولاية العامة.

اما حق السادة فقد صرح الفقهاء وخاصة المتأخرون منهم[١]، بأن المكلف الذي يجب عليه الدفع يمكنه أن يدفع ذلك بنفسه بدون أن يوصله الى الفقيه. فان أوصله الى الفقيه، كان الفقيه وكيلاً عن المكلف في إيصال هذا المال الى متسحقيه، وليس وكيلاً عن الامام عليه السلام. هذا اذا لم يكن بنفسه مستحقاً، كأي مستحق آخر.

واذا أمر الفقيه بجباية حق السادة له، لم تجب طاعته، بناء على نفي الولاية العامة له. بل يبقى الحكم السابق ثابتاً. وهو جواز توزيع المكلف لها.

وأما بناء على ثبوت هذه الولاية، فيجب طاعته بلا إشكال. ولكن اذا أعطاها المكلف فقد عصى عصياناً تكليفياً، ولكن تبرأ ذمته على الظاهر ولا يجب عليه التعويض للفقيه، الا اذا ألزمه بذلك.

وأما أموال الزكاة، فقد وردت الأخبار الدالة على جواز جباية الامام لها. حتى انه ورد ذكر ذلك في القرآن الكريم بقوله: ﴿وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا﴾[٢]، وأوضح ذلك العمل شرعاً وعرفاً هو جبايتها.

فان قلنا بالولاية العامة، كان الفقيه نائباً عن الامام عليه السلام في ذلك. ويجب طاعته بالدفع اليه. أعني الى الجابي الذي هو أمينه ومنصوبه لهذا العمل.

وأما اذا لم نقل بالولاية العامة، فوجوب هذه الطاعة، يبقى محل تأمل وإشكال. مع كون القاعدة مقتضية لامكان ايصال المكلف نفسه المال الى المستحق. وأما اذا لم يطلبها الفقيه ولم يكن له جاب، فلا إشكال في ايصال المكلف نفسه، وتعينه عليه شرعاً، سواء قلنا بالولاية العامة أم لم نقل.

---

[١] [انظر المصادر السابقة].

[٢] [سورة التوبة: الآية ٦٠].

٥ ـ أن الفقيه ولي من لا ولي له

اذا قلنا بالولاية والحاكمية العامة للفقيه، فلا إشكال في ولايته في هذه الموارد.

وانما الإشكال يبدأ فيما اذا لم نقل بذلك. فيكون الدليل على ذلك أحد أمرين، بعد الالتفات الى ان الأصل الأولي يقتضي عدم الولاية:

الأمر الاول: الحديث النبوي المشهور[1]: **السلطان ولي من لا ولي له،** والمحمول فيه مطابق للمدعى ونص فيه. وأما الموضوع فهو السلطان، وليس هو الفقيه، والسلطان ظاهر بالسلطة الفعلية، فبعد استبعاد احتمال أن يكون المراد ما يعم السلطان الظالم، فقد يقال: بأنه دال على اشتراط أن يكون الفقيه سلطاناً فعلاً. ولا يكفي فيه مجرد التنصيب النظري للولاية بل ليس له تنصيب أصلاً، لفرض القول بنفي الولاية العامة في مجرى هذا الحديث. فلا يكون مصداقاً للسلطان لا عملياً ولا نظرياً.

الأمر الثاني: ان ولاية عدول المؤمنين تشمل الفقيه بلا إشكال، بل هو القدر المتيقن منها. وموضوعها (الأمور الحسبية) يعني التي لا يرضى الشارع بتفويتها، فيكون العمل فيها حسبياً، يعني احتساباً بالله عز وجل.

ولا شك ان الاشراف على من لا ولي له من أوضح الأمور الحسبية. فيكون الفقيه ولياً عليها.

وأما الدليل على ولاية عدول المؤمنين، فليس محله هذا الفصل، ولعلنا نتحدث عنه في فصل قادم، وعلى أي حال، سوف لن يكون الفقيه ولياً بصفته فقيهاً أو حاكماً أو ولياً عاماً. وانما بصفته من عدول المؤمنين، وهي صفة يشترك بها كل عدول المؤمنين.

ولكنه لا شك أنه في المجتمع الذي يقل فيه العدول يكون للفقيه مزيته، لأنه القدر المتيقن من العدالة بصفته مرجعاً للتقليد على الأقل.

ومعه يتم لنا دليلان على ولاية الفقيه على من لا ولي له:

---

[1] [سنن أبي داوود: ج ١. ص ٤٦٣. الحديث ٢٠٨٣].

أحدهما: دليل الولاية العامة ان قلنا به.

ثانيهما: دليل ولاية عدول المؤمنين.

وكلاهما صحيح على أي حال.

والمراد ممن لا ولي له: كل شخص قاصر محتاج الى الولاية عليه وادارة شؤونه، من دون حصول شخص خاص بذلك، كالطفل الذي ليس له أب ولا جد لأب ولا وصي. وكذلك المجنون الذي اتصل جنونه بصغره، وكذلك السفيه الذي اتصل سفهه بصغره.

وأما اذا بلغ الفرد عاقلاً رشيداً ثم حصل له السفه أو الجنون، فلا يكون للأب والجد للأب ولاية عليه، فضلاً عن غيرهما. بل تنحصر الولاية في ذلك للفقيه وهو الحاكم الشرعي.

وقد قال الفقهاء بحسب ما لديهم من أدلة، أن ولاية الأب والجد للأب، تختلف عن غيرها، فبينما هي منوطة بعدم حصول المفسدة من التصرف. وغير مشروطة بوجود المصلحة، فان من بعدهما من الأولياء، كالوصي والحاكم الشرعي، يكون نفوذ تصرفه مشروطاً بوجود المصلحة، وهذا صحيح. وتفصيله ليس هنا محله. غير أننا يجب أن نلتفت الى اننا قلنا بالولاية للفقيه بأحد الوجهين السابقين منوطاً بالمصلحة أساساً، وليس له الولاية بالإضرار بأحد اطلاقاً.

يبقى الكلام في فرع معين، وهو أن القاصر قد يكون عليه ولي فعلاً، كالولد الذي له أب أو جد لأب. فهل ينفذ فيه حكم الفقيه خلافاً لرغبة وليه ذاك. اذا كان حكم الفقيه موافقاً للمصلحة طبعاً.

وجوابه: أما بناء على الولاية العامة، فلا إشكال في نفوذ أمره، فأن الفقيه، كما هو ولي على القاصر، هو ولي على البالغين أيضاً، فهو ولي الولي للقاصر، كما هو وليه أيضاً. فاذا تخالف حكم الولي مع حكم وليه أعني الفقيه، كان حكم الفقيه مقدماً ونافذاً.

وأما اذا لم نقل بالولاية العامة، فينبغي أن يكون من الواضح عدم نفوذ حكمه، وان المقدم هو رأي الأب والجد للأب دون الفقيه.

وذلك: لأن كل ما ثبت له الولاية عندئذ انما هو بصفته من عدول المؤمنين، ولا شك أن دليل ولايتهم قاصر الشمول لمثل هذه الصورة. يعني لم تثبت ولايتهم مع ولاية الأب أو الجد للأب، فضلاً عن صورة عصيانهم ومخالفتهم لرأيه، كما هو مقتضى هذه المسألة. بل سيكون رأي الأب والجد للأب بل الوصي منهما، مقدما شرعاً.

٦ ـ أن الفقيه ولي الممتنع

والمراد بالممتنع: الخصم الممتنع عن أداء الحق لخصمه مع ثبوته له، كالمديون الممتنع عن أداء دينه، والزوج الممتنع عن نفقة زوجته. ومعنى الولاية في هذا الصدد، هو أنه يجوز للولي بل قد يجب عليه أن يأخذ من أموال الممتنع جبراً عليه أو يبيع شيئاً من ممتلكاته على غير رضاه، فيؤدي منه المال المطلوب ويرجع الباقي اليه. فيكون هذا التصرف في أموال الممتنع بالولاية وان كان على خلاف رضاه.

وأما إجباره على الدفع، فهذا ليس معنى الولاية، وإنما هو لمجرد السلطة.

ولا يخفى أنه لم يرد نص بهذا الخصوص، ليمكن التمسك بإطلاقه الى كل ممتنع عن أي واجب أو حق، كالممتنع عن مقاربة زوجته أكثر من أربعة أشهر أو الممتنع عن ملاعنتها، أو الممتنع عن انقاذ المتورط في مهلكة، أو الممتنع عن تربية أولاده تربية صالحة، الى غير ذلك. مما لا يحتمل فيها ولايته عادة، بأن يلاعن الزوجة بدل الزوج، ويربي الأولاد بدل الأب، وهكذا.

وبتعبير آخر: ان مقتضى القاعدة سقوط أمثال هذه الولايات عنه إلا بدليل. نعم، اذا أصبحت نتيجة لمرافعة قضائية، كان الحال الفقهي فيها مختلفاً. وأما بدونها، كما هو الفرض الآن، فالأصل يقتضي عدم الولاية.

وخاصة بعد أن أسلفنا ان الولاية ثابتة بعنوان (الحاكم) وأمثال هذه الولايات ليس مما يتكفلها الحكام لا عرفاً ولا عادة. نعم، لا يبعد أن تكون الولاية ثابتة في صورة وجود مصلحة عامة في أمثال هذه التصرفات. بناء على ثبوت الولاية العامة.

وأما بناء على عدمها فلا إشكال في عدمها هنا، في أمثال هذه التصرفات.

وانما تكون الولاية على الممتنع في حدود معينة، وأمثلة محدودة، كالولاية على أداء دين المديون أو نفقة الزوجة ونحوها، وقد تكون جميعها، في حدود فهم الفقهاء من نتائج مرافعات قضائية. وعندئذ، فلابد من القول بالولاية فقهياً، كما سيأتي. واما بدون ذلك، فتبقى الولاية منوطة بنفس الدليلين السابقين وهما:

الأول: القول بالولاية العامة للفقيه.

الثاني: القول بولاية عدول المؤمنين.

أما على الولاية العامة، فلا إشكال في ثبوتها مع مطالبة الطرف، أعني المديون أو الزوجة في المثال. وأما مع عدم المطالبة، وعدم اسقاطه للحق. فهل للولي العام المطالبة بدل المديون، بصفته ولياً عنه أم لا؟ فيه إشكال من حيث ان هذا ليس عملاً للحكام لا عرفاً ولا عادة.

وأما بناء على ولاية عدول المؤمنين فهي ثابتة مع مطالبة الطرف ووجود المصلحة، كما هو الغالب. الا اننا قلنا ان الأمر لا يكون خاصاً بالفقيه. بل يتصرف بصفته أحد العدول المؤمنين. نعم، هو أوسعهم خبرة، وأشملهم معرفة.

يتفرع على ذلك ان من لا يقول بهذين النحوين من الولاية: لا العامة للفقيه ولا لعدول المؤمنين، لا يستطيع أن يقول: بأن الفقيه ولي الممتنع كما هو المشهور بين الفقهاء، إلا ان يدعى الاجماع عليه. كما ادعاه بعض الفقهاء[1].

٧ ـ أن الفقيه ولي الغائب

والمراد بالغائب: من لا وجود له في البلد، ولا يمكن استقدامه معجلاً للقيام بما يتوقع منه شرعاً وعرفاً من حقوق وواجبات.

فلو كان قد ترك زوجة له وأولاداً أو دائناً في قرض أو بيع أو أي معاملة، ولم يؤد اليهم أموالهم. فيمكن للفقيه أن يأخذ من أمواله، أعني أموال الغائب نفسه

(1) انظر بلغة الفقيه: ج ٣. ص ٢٥٩.

لأداء هذه الحقوق. وكذلك الحال في المرافعات القضائية حين يكون أحد الخصمين غائباً، ولا يمكن استقدامه معجلاً، وليس له بديل كالوكيل والوصي. اذن، سيكون الفقيه ولياً له، وبديلاً له في المرافعة. وقد يعم ذلك اللعان والطلاق مع وجود المصلحة لها.

ولا دليل خاص بهذا المورد بالخصوص، الا ما قد يستشم من دليل الطلاق لمن غاب أربع سنوات كما سيأتي. وذلك بالتجريد عن الخصوصية لكل ما اقتضت الحاجة والمصلحة انجازه. إلا ان هذا التجريد فرع عدم احتمال الفرق بين المورد المنصوص والموارد الأخرى. وأما مع احتماله، فيتعذر التعميم والتجريد. وهذا الاحتمال قائم على أي حال بأساليب تذكر في الفقه عادة.

ومع انقطاع هذا الدليل لا يبقى لدينا للولاية على الغائب الا الأمران اللذان أشرنا اليهما في الممتنع وهما:

أولاً: القول بالولاية العامة. والمفروض اننا الآن لا نقول بها، وإلا لم نحتج الى دليل خاص بالمورد.

ثانياً: دليل الحسبة الشامل لعدول المؤمنين، وقد قلنا ان الفقيه من أخص أشكال هؤلاء وأوضحهم وأولاهم. فاذا استطعنا أن نفهم من سياق دليل الطلاق للغائب أربع سنوات، ان ذلك أيضاً بدوره للحسبة لا لخصوصية الفقيه. اذن، يمكن ضمه الى دليل الحسبة فيتعاضدان بالدلالة، ويسهل عندئذ تجريده عن الخصوصية، وان كان هو الأمر الذي نفيناه قبل قليل.

إلا أن هذا الضم انما يمكن اذا كان موضوع دليل الطلاق هو ذاك، وهو الفقيه أو عدول المؤمنين، ونحوه. إلا ان موضوعه ليس هو ذاك، كما سيأتي، وانما هو السلطان والحاكم. ومعه نحتاج الى ضم دليل ثالث يبرهن لنا على كون الفقيه حاكماً شرعاً. واذا تم لنا مثل هذا الدليل، فهو دليل الولاية العامة، بلا حاجة الى هذه الأدلة الجانبية.

ومعه فلو تنزلنا عن دليل الولاية العامة، لم يبق دليل معتد به لكون الفقيه ولي الغائب. ما لم يتم الاجماع عليه.

وينبغي أن نلتفت الى ان من غاب وجعل وكيلاً عاماً بدله فهو ليس بغائب. بمعنى امكان الرجوع الى وكيله في معاملاته. فلا مورد لولاية الفقيه عليه، وليس للفقيه التصرف في أموال وخصائص الغائب مع وجود الوكيل. نعم لو قلنا بالولاية العامة واقتضت المصلحة في نظر الفقيه لذلك. أمكن القول بامكان ذلك فقهياً.

٨ ـ أن الفقيه ولي في حدود الأمور الحسبية العامة

ومعنى الأمور الحسبية فقهياً هي الأمور التي تعلقت بها المصلحة العامة بدون أن تكون ذات ولي معين يقوم بها، مأخوذة من الاحتساب لله عز وجل، في الطاعات، حيث لا يجزي عليها الا الله في مقابل ما احتسب للغير كهدية المجاملة، فلا يكون له عند الله ثواب.

وأمثلة ذلك عديدة جداً، منها: الأوقاف العامة بما فيها المساجد والعتبات المقدسة، وكذلك الجسور والمدارس والمستشفيات، والأوقاف الخاصة التي لا ولي لها، وغيرها.

واختصار الكلام فيها موضوعاً وحكماً:

أما موضوعاً: فقد يقع السؤال عن حدود هذه الولاية. فان القدر المتيقن منها، هو وجود مؤسسة معينة فاقدة للولي كمسجد مثلاً. فباعتبار الحسبة يكون الفقيه عليه ولياً. وأما ايجاد مثل ذلك مع اقتضاء المصلحة العامة له. فهل تشمله هذه الولاية أم لا؟

كما قد يقع السؤال: في ان المؤسسات كالأوقاف أو المساجد التي فيها ولاية ضعيفة أو ناقصة أو مؤجلة، ونحو ذلك، هل يكون للفقيه حق التصرف فيها بالرغم من وجود الولاية فيها لمجرد ضعفها أو نقصها، ليكمل ذلك النقص ويقوي ذلك الضعف، ولا يكون ذلك الا مع اقتضاء المصلحة العامة له؟

والجواب على أمثال هذه الأسئلة انما يكون اثباتاً ونفياً، باعتبار الدليل وشموله أو عدمه في ذلك، كما ستأتي الاشارة اليه.

وأما الحديث عن ذلك حكماً، فانه لا شك ان انجاز ودعم المصحلة العامة في

المجتمع المسلم مطلوبة شرعاً وجوباً أحياناً واستحباباً أحياناً. ومعه تكون مقدماته مطلوبة أيضاً. والقيام بكل المعاملات التي تتعلق به مطلوب أيضاً، ومن هنا تكون الأحكام الوضعية كالملكية والاجارة ونحوها ثابتة بالدلالة الالتزامية لهذا الاطلاق.

والمهم الآن التساؤل عمن يقوم بذلك؟ وجوابه: اننا بعد أن نعرف المطلوبية الشرعية لذلك. نعرف أن ذلك يكون عادة بنحو الواجب الكفائي على كل مستطيع من المسلمين. فاذا قام به بعضهم سقط عن الباقين، والا كان ثابتاً في ذمتهم أجمعين، وهم يعاقبون على تركه ان كان واجباً.

وهذا الدليل يسوقنا الى ان القائم بالحسبة، انما هو القادر عليها من المسلمين او ما يشبه فكرة (عدول المؤمنين) التي أشرنا اليها فيما سبق، غير أنهم بجميع أفرادهم لا يكونون قادرين، وانما يكون بعضهم قادراً فيتعين التكليف فيهم.

واذا التفتنا الى الفقيه هنا، لا نجده أكثر من واحد من عدول المؤمنين القادرين على ذلك. باعتبار ما قلنا من أنه أولاهم وأعلاهم للقيام بذلك، بل هو القدر المتيقن من هذه الولاية على تقدير ثبوتها لمطلق عدولهم.

ومعه لا يفرق في ذلك بين القول بالولاية العامة للفقيه أم لا. كما لا يفرق في ذلك بين كون موضوع الحسبة موجوداً، كالمسجد الذي لا ولي له أو غير موجود، بل يكون المطلوب ايجاده. فان المطلوبية الشرعية وجوباً أو استحباباً لا تفرق بطبيعة الحال.

كما لا يفرق ـ في السؤال الآخر السابق ـ بين ما اذا كانت الولاية مفقودة أو قليلة أو ضعيفة أو ناقصة، مع اقتضاء الحسبة أو المصلحة العامة انجازها على أحسن وجه. الأمر الذي يستوجب تصدي الفقيه لذلك من أجل تقوية الضعيف وتكميل الناقص وتكثير القليل.

٩ ـ أن من حق الفقيه تطبيق نتائج القضاء وعقوباته

ونتائج القضاء ليست كلها عقوبات، بل قد تكون من قبيل اثبات ملكية شخص لشيء أو نفيها عنه. أو اثبات زوجية امرآة لرجل أو نفيها عنه. أو اثبات كون

هذا البناء وقفاً وعدمه، وهكذا. كما قد تكون نتائج القضاء عقوبة. كجلد الزاني أو رجمه. وقطع يد السارق والأمر بدفع الدية للخطأ في الجنايات، أو الأمر بالتعزيرات التي لم يحدد لها مقدار معين في الشريعة.

ولا يبعد هنا اننا نستطيع أن نتمسك في الاستدلال على هذه الولاية بالأدلة الثلاثة التي سقناها على ولاية القضاء نفسها، كما ان هناك روايات تنص على ذلك لا تخلو من الخدشة سنداً[1].

وتلك الأدلة الثلاثة: هي مقبولة عمر بن حنظلة ورواية أبي خديجة والاجماع، من حيث ان لها كلها دلالة التزامية في الفهم المتشرعي، بل العقلائي، على أن من يقوم بالقضاء فان له أن يطبقه وينفذه. بل لا معنى له بدونه ويكون لغواً لولاه. فأن ايصال الحق أنما يكون حقيقة بالتنفيذ لا بمجرد الحكم. والقاضي موصل للحق بلا إشكال، اذن فهو منفذ لحكمه بلا إشكال.

وهذا الاستدلال يعني عدة أمور:

أولاً: الدلالة الالتزامية للأدلة الدالة على ولايته للقضاء، على ولايته للتنفيذ.

ثانياً: الارتكاز المتشرعي بل العقلائي أن من يقوم بالقضاء له أن يطبقه. وهي سيرة ممضاة شرعاً جزماً.

ثالثاً: دلالة الإقتضاء صوناً لكلام الشارع المقدس عن اللغوية. من حيث ان جعل الحكم القضائي بدون التنفيذ سيكون لغواً كما عرفنا، فنفهم من نفس ذلك الدليل على حجية التنفيذ وإمكانه للفقيه.

هذا مضافاً الى السيرة القطعية من الأئمة المعصومين عليهم السلام أعني من مارس القضاء منهم كأمير المؤمنين عليه السلام، حيث كان يقوم بتنفيذ نتيجة القضاء دائماً. فهذه السنة منه عليه السلام حجة. لأن السنة هي قول الامام وفعله وتقريره. فهذه سنة لأنها من فعله فتكون علينا حجة ولنا فيها أسوة حسنة.

---

[1] انظر الوسائل: ج ١٨. ص ٣٧٨.

١٠ ـ أن الفقيه يقوم بطلاق زوجة المفقود

وذلك طبقاً لرواية معينة تامة سنداً، ومعمول بها لدى الفقهاء، يحسن فيما يلي سردها.

فعن بريد بن معاوية[١] قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المفقود كيف تصنع امرأته؟ فقال: ما سكتت عنه وصبرت فخل عنها، وإن هي رفعت أمرها الى الوالي أجّلها أربع سنين. ثم يكتب الى الصقع الذي فقد فيه فليسأل عنه. فان خبر عنه بحياة صبرت، وان لم يخبر عنه بحياة حتى تمضي الأربع سنين، دعا ولي الزوج المفقود فقيل له: هل للمفقود مال؟ فان كان للمفقود مال أنفق عليها حتى يعلم حياته من موته. وان لم يكن له مال قيل للولي: أنفق عليها. فان فعل فلا سبيل لها الى أن تتزوج ما أنفق عليها. وان أبى أن ينفق أجبره الوالي على أن يطلق تطليقه في استقبال العدة. وهي طاهر فيصير طلاق الولي طلاق الزوج. فان جاء زوجها قبل أن تقضي عدتها من يوم طلقها الولي، فبدا له ان يراجعها فهي امرأته وهي عنده على تطليقتين. وان انقضت العدة قبل أن يجيء ويراجع ، فقد حلت للأزواج ولا سبيل للأول عليها.

وفي رواية أخرى معتبرة عن أبي عبد الله عليه السلام [٢] يقول فيها: وان لم يكن له ولي طلقها السلطان الى آخر الرواية.

ولأجل فهم مضمون الرواية اجمالاً نذكر المهم من فقراتها، ثم نعود الى ما استشهدنا بها من أجله.

فالزوجة المفقود زوجها لها عدة مراحل:

المرحلة الاولى: أن تسكت وتصبر. ومعه لا يد لأحد عليها.

المرحلة الثانية: أن تشكو أمرها الى الوالي، من أجل قلة النفقة وانقطاعها من زوجها. أو من الناحية الجنسية.

---

[١] الوسائل: ج ١٥. كتاب الطلاق. أبواب أقسام الطلاق وأحكامه. الباب ٢٣. الحديث ١.

[٢] المصدر: الحديث ٥.

المرحلة الثالثة: أن الوالي يقبل دعواها ويؤجلها أربع سنوات يفحص خلالها عن الزوج هل هو حي أو ميت؟

المرحلة الرابعة: أن يثبت له حياته، فهو أحق بها ولا سبيل لطلاقها الا باختيار الزوج نفسه.

المرحلة الخامسة: أن يبقى الزوج مجهول الحال بعد الفحص تلك المدة كلها. فان كان للزوج مال، دعا الوالي ولي الزوج ان وجد، فأمره أن ينفق عليها من مال الزوج. فاذا تم ذلك وجب عليها الصبر. ولا سبيل الى طلاقها.

المرحلة السادسة: أن لا يكون للزوج المفقود مال. ولكن الولي نفسه ينفق عليها، فالواجب عليها الصبر أيضاً.

المرحلة السابعة: إن أبى الولي الانفاق عليها من ماله الشخصي استحقت الطلاق، فيجبره الوالي على طلاقها من زوجها بصفته ـ أعني الآخر ـ ولياً عن الزوج. فيكون طلاقه طلاقه.

المرحلة الثامنة: ان يأتي اليها زوجها ويعود وهي في العدة، فان كان ذلك فهي زوجته، كما تنص الرواية. ومن الناحية الفقهية فان على الزوج أن يراجعها لمكان صحة الطلاق في حينه الا انه طلاق رجعي. وان أبى أن يراجعها استمرت في عدتها وحلت بعدها للأزواج.

المرحلة التاسعة: أن يبقى الزوج مفقوداً، ولا يعود حتى تنتهي العدة، فتحل للأزواج. ولكن هل هي عدة وفاة أم عدة طلاق؟ أفتى سيدنا الاستاذ[1] بكونها عدة وفاة، إلا انها لا يجب فيها على الزوجة الحداد. إلا ان هذا واضح البطلان، لأن موضوع وجوب العدة هو الطلاق، وليس الوفاة. وأما الوفاة فلم تحرز حتى تجب عدتها.

وأما محل الشاهد ومحل الحديث: فهو أن الفقيه هو الذي يقوم بالطلاق. اذا لم يكن للزوج ولي أو وكيل ونحو ذلك.

أما طريق فهم ذلك من الرواية فيكون بأحد أشكال:

---

[1] منهاج الصالحين: ج ٢. كتاب الطلاق. ص ٣٢٩.

الشكل الأول: ان المراد من الوالي في الرواية: الوالي العادل المرضي لله وللشريعة الحقة لا الوالي الظالم بأي شكل من الأشكال. ونحن نعلم ان الفرد لا يكون والياً عادلاً، الا أن يكون فقيهاً جامعاً للشرائط أو وكيلاً عنه.

الشكل الثاني: أن المراد من الوالي هو الفقيه الجامع للشرائط. فانه أحد الأولياء على أي حال. ويقرب ذلك أكثر اذا علمنا أن الأعم الأغلب من الأزواج المفقودين هم ممن لا تكون عليهم ولاية خاصة كالأب والجد والوصي ونحوهم، فتتعين الولاية عليهم بولاية الحاكم الشرعي. وهو الفقيه. وقد سمعنا من الرواية ان الولي يقوم بالطلاق. اذن فالحاكم الشرعي هو الذي يقوم به.

الشكل الثالث: أننا نفهم معنى الفقيه من لفظ السلطان الموجود في الرواية السابقة بعد استبعاد احتمال ان يكون المراد به السلطان الظالم، بل خصوص العادل، وليس ذلك الا الفقيه.

وبالرغم من أن فهم هذه الأشكال من الرواية، يحتاج الى بعض المناقشات، الا اننا لا ينبغي الآن ان نطيل بها الكلام، وانما نوكلها الى الفقه.

١١ ـ أن الفقيه هو ولي الأموال المجهولة المالك

ولا ينبغي أن ننسى أن محل الكلام الآن، وفيما سبق من العناوين، انما هو اثبات الولاية بغض النظر عن أدلة الولاية العامة. وأما اذا قلنا بعموم الولاية فلا إشكال في شمولها لكل هذه العناوين بما فيها التصرف بالأموال المجهولة المالك، والاذن بالتصرف فيها وقبضها بالولاية عن أصحابها المجهولين. وخاصة اننا عرفنا ان العنوان المأخوذ في موضوع الولاية في معتبرة عمرو بن حنظلة هو عنوان (الحاكم) ولا شك أن الحاكم عرفاً يتصرف بالأموال العامة والأموال المجهولة المالك.

ولكننا اذا نفينا ذلك فقهياً. فهل يبقى دليل على هذه الولاية للفقيه أم لا؟

من الواضح أنه لا يوجد في مورده نص خاص، بل هو أسوأ حالاً من الناحية

الفقهية من الولاية على الممتنع والغائب ونحوها مما قلنا فيها بأن الولاية تكون فيها لعدول المؤمنين، والفقيه هو أولاهم وأعلاهم. فان الأمر هنا ليس كذلك اذ لا ولاية لعدول المؤمنين على الأموال المجهولة المالك. اذ ان ولايتهم منحصرة بموارد الحسبة، وهي خاصة بمعنى من معاني الضرورة المدركة للمتشرعة كمسألة الغائب والممتنع والأوقاف العامة والصغير الذي يفقد وليه الخاص ونحوهم. وكلها في الفهم المتشرعي شكل من أشكال الضرورة ودفع الضرر. أما مسألة الولاية على المال المجهول المالك فهو خال من ذلك، فلا يكون مقتضى القاعدة ولاية عدول المؤمنين عليها. كما لا دليل على ولايتهم عن أصحابها المجهولين، كما لا دليل على الولاية العامة للفقيه، كما افترضنا. اذن، يبقى الأمر هنا بدون دليل. وانما يكون الدليل عليه منحصراً بالقول بالولاية العامة.

١٢ ـ أن الفقيه يجوز له اعلان الحرب الدفاعية المقدسة.

والكلام هنا أيضاً بغض النظر عن الولاية العامة. اذ معها لا يبقى هناك إشكال في ذلك. واما اذا نفيناه فيكون السؤال من الناحية الفقهية وجيهاً.

ولا يحتاج الأمر هنا الى دليل خاص أو عام. اذ مع الخوف على بيضة الاسلام ـ كما يعبر الفقهاء ـ من الأعداء، وامكان دفعهم بأي شكل من أشكال الدفاع، يكون هناك بضرورة الدين وجوب كفائي على كل مستطيع للحرب والجهاد أن يتصدى له. وأحياناً يكون النفير في ذلك عاماً لحفظ الاسلام والمجتمع المسلم. لا يختلف في ذلك الكبير عن الصغير ولا العالم عن الجاهل ولا الغني عن الفقير ولا الحاكم عن المحكوم.

اذن، فسوف يكون هذا الوجوب الكفائي شاملاً للفقيه بطبيعة الحال وهو يستطيع أن يشارك في الدفاع ضد الأعداء بكل امكانه، اما جندياً أو قائداً أو موجهاً أو أي شيء آخر. ومجرد كونه فقيهاً قد لا يكون سبباً لتوليه القيادة ما لم نقل بالولاية العامة فتتعين فيه، ولا يحتاج معه لأن يكون مطلعاً على أساليب القتال وخططه. لأنه

قد لا يتولى ذلك مباشرة ولا يستقل برأيه. وانما يولي ذلك بالوكالة الى من يقوم به. وانما يبت بالأمور بعد المشارورة مع من يثق بهم من الخبراء.

فهذه فكرة كافية عن حدود الولاية سواء كان دليلها هو دليل الولاية العامة أم دليل أخص منه كما سبق شرحه مفصلاً.

فصل
الحكم القضائي

يمكن أن يكون هناك اتجاهان فقهيان في حاجة القاضي الى إصدار الحكم بعد ثبوت المدعى لأحد الخصمين في المرافعة، أو عدم الحاجة اليه. يعني هل من الضروري بعد اثبات الدين في ذمة شخص مثلاً أن يقول القاضي: حكمت بأن فلان مديون لفلان بكذا، أو حكمت انه يجب عليه دفع كذا من المال اليه. أو نحو ذلك من العبارات، أو أن ذلك ليس ضرورياً. وانما المثبتات القضائية في المرافعة، وهي البينات والأيمان كافية للاثبات. وما على المخصوم إلا ان يقوم بمهمته بدلالة تلك الإثباتات. ولا يحتاج الأمر الى ايجاد حكم مستقل من قبل القاضي.

المشهور جداً بين الفقهاء، قدمائهم ومتأخريهم هو الحاجة الى الحكم ولزومه[1]. ولعلهم يميلون الى انه لولا هذا الحكم لا يجب أي شيء على أي من الخصمين ولا تنحل بينهم الخصومة. وهذا راجع الى أن الاثبات القضائي موضوع لحكم القاضي، وحكمه موضوع لوجوب التنفيذ من قبل الخصمين. اما أن يكون الاثبات القضائي موضوعاً لوجوب التنفيذ مباشرة، فلا.

وبإزاء المشهور ما عليه بعض الفقهاء، ودلت عليه عدد من الروايات التي سنسمع بعضها، بأن الاثبات القضائي كاف في وجوب التنفيذ ولا حاجة معه الى اصدار الحكم من قبل القاضي. وهذا لا يعني عدم جواز صدوره، بل يعني أنه مع صدوره يكون تكراراً لما ثبت قضائياً وتأكيداً له. ومع عدمه فان الحكم الشرعي بالتنفيذ لا شك نافذ.

نعم، يتصف الحكم القضائي بأهمية خاصة لا تكون الا مع تحققه بطبيعة

---

[1] [جواهر الكلام: ج ٤٠ . ص ١٠٠ وما بعدها].

الحال. نذكر الآن ما هو محتمل فقهياً منها ونؤجل الاستدلال عليه الى ما بعد سرد الروايات الدالة على وجود الحكم أو عدمه.

وما هو محتمل من مميزات الحكم فقهياً أمور:

الأمر الأول: انه ثابت الحجية في الشبهات الموضوعية كثبوت الدين أو الزوجية أو الملكية أو عدم هذه الأمور، وليس له في الشبهات الحكمية نصيب، الا ما كان تابعاً للموضوع ـ بخلاف الفتوى ـ فان حقلها الخاص هو الشبهات الحكمية دون الموضوعية. ومن هنا سيأتي الحديث عن أن الحاكم الشرعي ليس له الحكم في الشبهات الموضوعية في غير الموارد القضائية. وهذا معنى آخر غير وجوب اطاعة أمره فيها. كما سوف نوضح.

الأمر الثاني: ان الحكم القضائي قاطع لجواز المرافعة مرة ثانية. فليس للمدعي أن يجر المدعى عليه أمام قضاة عديدين بعد أن صدر الحكم بحقه مهما كان مضمونه. بخلاف ما لو اقتصرنا على الاثبات القضائي، مع احتمال أن يكون للقاضي الآخر اثبات آخر على وجه مختلف.

الأمر الثالث: حرمة الرد على الحكم القضائي. يعني حجيته ونفوذه حتى وان علم بخطأ دليله وعدم جواز مناقشته أو التسامح به، باعتبار أن صدروه منه ليس فقط باعتبار الاثبات، بل باعتبار الولاية التي تقتضي وجوب الطاعة في هذه الحدود.

ومن هنا قالوا[1]: انه يختلف عن الفتوى، اذ أن الفتوى لا تكون نافذة مع العلم بخطأ المستند، إلا ان الحكم القضائي يكون نافذاً على أي حال. والسر هو ما أشرنا اليه من أن الحكم يصدر بصفة الولاية، والفتوى تصدر بصفة التبليغ، فاذا عرفنا من المبلغ الخطأ، كان الاعتماد على الأصل أولى من الاعتماد على الفرع.

وهذا في الفتوى أمر صحيح فقهياً، أما حصته في الحكم فهو ما سوف نناقشه بعد الاستماع الى بعض الروايات.

---

[1] [جواهر الكلام: ج ٤٠. ص ٩٤ وما بعدها. القضاء والشهادات للشيخ الأنصاري: ص ١٥٠].

وما نريد سرده من الروايات على قسمين أحدهما: خال من التعرض الى وجود الحكم القضائي، والآخر: متعرض لوجوده. ثم نحاول أن نخلص الى فهم مشترك بينهما.

القسم الأول من الروايات: وهي خالية من التعرض للحكم القضائي وهي كثيرة جداً، نذكر أصحها سنداً وأوضحها دلالة، على أنها بأساليب مختلفة وفي موضوعات متعددة:

منها: صحيحة الحلبي[١] عن أبي عبد الله عليه السلام: **في رجل أقر على نفسه بحد ثم جحد بعده فقال: اذا أقر على نفسه عند الامام انه سرق ثم جحد قطعت يده وان رغم أنفه. وان أقر على نفسه انه شرب خمراً او بفرية، فاجلدوه ثمانين جلدة. قلت: فان أقر على نفسه بحد يجب فيه الرجم. أكنت راجمه؟ فقال: لا. ولكن كنت ضاربه الحد.**

وصحيحة عبد الرحمن[٢] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **كان علي عليه السلام يضرب الشيخ والشيخة مئة ويرجمهما ويرجم المحصن والمحصنة ويجلد البكر والبكرة وينفيهما سنة.**

وعن وهب عن جعفر[٣] عن أبيه عليهما السلام: **ان علياً عليه السلام أتى برجل وقع على جارية امرأته فحملت، فقال الرجل: وهبتها لي وأنكرت المرأة، فقال: لتأتيني بالشهود على ذلك او لأرجمنك بالحجارة. فلما رأت المرأة ذلك اعترفت فجلدها على الحد.**

وصحيحة معاوية[٤] بن عمار قال: **قلت: لأبي عبد الله عليه السلام: المرأتان تنامان في ثوب واحد. فقال: تضربان. فقلت: حداً؟ قال: لا. قلت: الرجلان ينامان في ثوب واحد. قال: يضربان. قال: قلت: الحد؟ قال: لا.**

---

[١] الوسائل: ج ١٨. كتاب الحدود والتعزيرات. أبواب مقدمات الحدود وأحكامها العامة. الباب ١٢. الحديث ١.

[٢] المصدر: أبواب حد الزنا. الباب ١. الحديث ١٢.

[٣] المصدر: الباب ٨. الحديث ٤.

[٤] المصدر: الباب ١٠. الحديث ١٦.

وصحيحة حريز[١] عن أبي عبد الله عليه السلام: **ان علياً وجد رجلاً وامرأتان في لحاف واحد. فضرب كل واحد منهما مئة سوط الا سوطاً.**

وصحيحة أبي بصير[٢] قال: قال: أبو عبد الله عليه السلام: **الزاني اذا زنى يجلد ثلاثاً ويقتل في الرابعة، يعني يجلد ثلاث مرات.**

وعن أبي بكر الحضرمي[٣] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **أتي أمير المؤمنين بامرأة وزوجها قد لاط بابنها من غيره وثقبه، وشهد عليه بذلك الشهود، فأمر به فضرب بالسيف حتى قتل، وضرب الغلام دون الحد، وقال: اما لو كنت مدركاً لقتلتك لامكانك إياه من نفسك بثقبك.**

وصحيحة أبي بصير[٤] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **سمعته يقول: ان في كتاب علي عليه السلام، اذا أخذ الرجل مع غلام في لحاف مجردين ضرب الرجل وأدب الغلام، وان كان ثقب وكان محصناً رجم.**

وصحيحة عبد الله بن سنان[٥] عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: **في امرأة افتضت جارية في يدها، قال: عليها المهر وتضرب الحد.**

معتبرة السكوني[٦] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **اذا سألت الفاجرة من فجر بك؟ فقالت: فلان. فان عليها حدين: حداً من فجورها، وحداً من فريتها على الرجل المسلم.**

وصحيحة اسحاق بن عمار[٧] قال: **سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل شرب حسوة خمر. قال: يجلد ثمانين جلدة. قليلها وكثيرها حرام.**

---

[١] المصدر: الحديث ٢٠.

[٢] المصدر: الباب ٢٠. الحديث ١.

[٣] المصدر: أبواب حد اللواط. الباب ٢. الحديث ١.

[٤] المصدر: الباب ٣. الحديث ٧.

[٥] المصدر: أبواب حد السحاق والقيادة. الباب ٤. الحديث ٣.

[٦] المصدر: أبواب حد القذف. الباب ٢. الحديث ٣.

[٧] المصدر: أبواب حد المسكر. الباب ١. الحديث ١.

وصحيحة أبي بصير[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **قلت له: كيف كان يجلد رسول الله صلى الله عليه وآله. فقال: كان يضرب بالنعال، ويزيد كلما أتي بالشارب ثم لم يزل الناس يزيدون حتى وقف على ثمانين. أشار بذلك علي عليه السلام على عمر فرضي بها.**

وصحيحة أبي بصير[2] أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا أتي بشارب الخمر ضربه، ثم اذا أتي به ثانية ضربه. ثم اذا أتي ثالثة ضرب عنقه.**

ومعتبرة القاسم[3] عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: **سألته عن رجل سرق. فقال: سمعت أبي يقول: أتي علي عليه السلام في زمانه برجل قد سرق فقطع يده. ثم أتي به ثانية فقطع رجله من خلاف. ثم أتي به ثالثة فخلده في السجن، وأنفق عليه من بيت مال المسلمين. وقال: هكذا صنع رسول الله صلى الله عليه وآله لا أخالفه.**

الى غير ذلك من الأخبار الكثيرة التي يثقل على القارئ سردها. وكلها خالية من التعرض الى الحكم القضائي: بل يمكن القول: ان كل الروايات الواردة في الحدود والتعزيرات خالية منه. ما عدا القليل الذي سنذكره في القسم الثاني الآتي، مما قد يتوهم حصول ذلك فيه مع مناقشته.

فاذا تم لنا هذه أمكننا القول بعدم وجود الحكم القضائي في المرافعات، وتدل هذه الروايات: ان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يفعله في قضائه، ولا علي أمير المؤمنين عليه السلام، ولم يأمر به الأئمة المعصومين عليهم السلام. اذ لو كان حاصلاً لتم نقله في الروايات، ولا أقل من وجوده في بعضها ـ ولم يوجد ـ اذن، فهو غير مطلوب.

ولا أقل من القول فقهياً بعدم لزومه أو وجوبه، فان أوجده القاضي ترتب عليه أثره السابق. وان لم يوجده كان له ذلك، يعني ان يرتب أثر الحكم بدون التلفظ به، بل لمجرد قيام الاثبات القضائي عليه.

وقد يخطر في البال هنا: أن بعض هذه الروايات تحتوي على ذكر الأمر، وأنه عليه السلام أمر باقامة الحد، او نحوه، وهذا الأمر هو الحكم القضائي.

---

[1] المصدر: الباب ٣. الحديث ١.

[2] المصدر: الباب ١١. الحديث ٤.

[3] المصدر: أبواب حد السرقة. الباب ٥. الحديث ٣.

وجوابه: انه وهم واضح الفساد. لأن هذا الأمر كان باعتبار ان الامام عليه السلام لا يريد أن يقوم بذلك بنفسه. وانما يوكل التطبيق الى أحد أتباعه أو خدمه، فلو قام بتطبيقه شخصياً لم يحتج الى الأمر.

هذا، ومقصود مشهور الفقهاء من الحكم ما كان على غرار: حكمت بكذا أو قضيت. ولا يكون الأمر قضاءً بالمعنى المصطلح عندهم. وانما هو عملية انجاز لما ثبت في المرافعة. كما لو أمر بضرب الحد أو إعطاء الدية أو الدين.

وكذلك لا يعتبر من القضاء أو الحكم، ما لو أظهر القاضي نتيجة المرافعة على شكل فتوى. وقال يجب عليك كذا. فانه ليس من الحكم المصطلح. انما هو انجاز لنتيجة المرافعة. ومن المعلوم ان نتيجتها تحتاج الى كلام وبيان في الغالب ولا يكون كل أساليب البيان حكماً طبعاً. بل أغلبها ليس حكماً عرفاً، بل لو لم تحتج النتيجة الى كلام أمكن ذلك أيضاً، كما لو قام القاضي بنفسه باقامة الحد أو التعزير ساكتاً عن بيان النتيجة. والروايات السابقة توافق على ذلك بحسب اطلاقها.

القسم الثاني: من الروايات: ما دل على وجود الحكم القضائي ومشروعيته. وقد يستفاد منها اللزوم أيضاً. وهي على شكلين: روايات واردة في موارد خاصة. وروايات مطلقة لكل مورد. نذكر منها بعض النماذج. وهي على أي حال ليست كثيرة كروايات القسم الاول:

الشكل الاول: من الروايات: ما ورد في قضايا معينة:

منها: صحيحة محمد بن قيس[1] عن أبي جعفر عليه السلام: قال: **قضى أمير المؤمنين عليه السلام في الشيخ والشيخة أن يجلدا مئة، وقضى للمحصن الرجم، وقضى في البكر والبكرة اذا زنيا جلد مئة، ونفي سنة في غير مصرهما.**

وصحيحة مالك بن عطية[2] عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: **ان أمير المؤمنين عليه السلام قال لرجل أقر عنده باللواط أربعاً: يا هذا ان رسول الله صلى الله عليه وآله حكم في مثلك بثلاثة أحكام، فاختر أيهن شئت. قال: وما هن يا أمير المؤمنين؟ قال: ضربة بالسيف**

---

[1] المصدر السابق: أبواب حد الزنا. الباب ١. الحديث ٢.

[2] المصدر: أبواب حد اللواط. الباب ٣. الحديث ١.

في عنقك بالغة منك ما بلغت أو اهداب (اهداء) من جبل مشدود اليدين والرجلين أو احراق بالنار.

وصحيحة عبد الله بن سنان[1]، قال: قال: أبو عبد الله عليه السلام: قضى أمير المؤمنين عليه السلام ان الفرية ثلاث، يعني ثلاث وجوه: اذا رمي الرجل الرجل بالزنا، واذا قال: ان أمه زانية، واذا دعا لغير أبيه، فذلك فيه حد ثمانون.

وصحيحة محمد بن قيس[2] عن ابي جعفر عليه السلام: قال: قضى أمير المؤمنين عليه السلام في السارق اذا سرق قطعت يمينه. واذا سرق مرة أخرى قطعت رجله اليسرى، ثم اذا سرق مرة أخرى سجنه وتركت رجله اليمنى يمشي عليها، الخ الحديث.

فهذه الروايات ونحوها محتوية على لفظي "قضى" و "حكم". فقد يقال: ان ذلك ليس الا الحكم القضائي الذي يقول به مشهور الفقهاء.

غير ان هذا يتوقف على أن يكون المراد من هذه الروايات صدور الحكم في وقائع ومرافعات قضائية بعينها. ليكون القضاء قضاء فقهياً. ولا يكون المراد بها الفتوى في مسألة عامة أو كلية يبين فيها الحكم القضائي في مواردها.

ولا شك ان هذه الروايات هي أقرب الى فهم الفتوى منها الى فهم الحكم القضائي في مرافعة معينة، والدليل على ذلك من الروايات نفسها. ففي صحيحة محمد بن قيس الأخيرة قال: قضى أمير المؤمنين عليه السلام في السارق اذا سرق قطعت يمينه. وهي واضحة من أن محل الكلام انما هو مسألة كلية، وليس مرافعة جزئية الأمر الذي يحول معنى القضاء فيها الى معنى الفتوى، وانما عبر بالقضاء دون الفتوى، لأن المسألة الكلية بنفسها من صلاحيات القاضي.

وكذلك قوله في صحيحة ابن سنان حيث يقول: قضى أمير المؤمنين عليه السلام: ان الفرية ثلاث، فان التقسيم الى ثلاث وجوه لا معنى له في المرافعة المعينة كما هو واضح.

وأما في الصحيحتين الأوليتين، فالراجح فيها ذلك. ولا أقل من احتماله

---

[1] المصدر: أبواب حد القذف. الباب ٢. الحديث ٢.

[2] [المصدر: ج ١٨. أبواب حد السرقة. الباب ٥. الحديث ١].

المسقط لها عن الاستدلال في صالح المشهور. كما يمكن جعل الصحيحتين الأخيرتين اللتين عرفنا منهما معنى "الفتوى" قرينة منفصلة على فهم الأوليتين، فيكون لهما نفس المعنى. ولا أقل اننا نفهم من الأخيرتين امكان استعمال معنى "القضاء" في الفتوى. ومعه لا يتعين حمله على الحكم في المرافعة في أي محل سمعناه، ما لم تقم قرينة معينة ومثبتة لذلك. وهي في الأوليتين غير موجودة.

وأولى من ذلك استعمال لفظ "الحكم" فانه أقرب الى معنى "الحكم الشرعي" الكلي الذي هو معنى "الفتوى" دون الحكم القضائي الفعلي الجزئي، ولا أقل من احتمال ذلك، والاحتمال هنا أوضح وأرجح من لفظ "قضى" فيكون الاستدلال في مصلحة المشهور ساقطاً.

هذا مضافاً: الى ان المشهور انما يمكنه أن يستدل بمثل هذه الروايات، باعتبار كونها من فعل المعصوم الذي يكون حجة، باعتبار انه "قضى" في مرافعة معينة. بغض النظر عما قلناه سابقاً. ومن الواضح ان الفعل ليس له اطلاق لنتمسك باطلاقه أو دلالة لغوية لنتمسك بدلالته. فاستدلال المشهور به على "لزوم" القضاء والحكم في المرافعة ولغويتها بدونه مما لا يمكن الاستدلال عليه بهذا "الفعل" وانما غاية ما يدل عليه هو جواز القضاء. وهذا ما لا نناقش فيه بعد كونه يكاد أن يكون من ضروريات الفقه.

الشكل الثاني: من الروايات المتكفلة لبيان القضاء والحكم بشكل عام لا ارتباط له بمسألة معينة أو مرافعة خاصة.

وهي الروايات العامة التي سردنا ردحاً منها في الاستدلال على الولاية العامة. فنكرر هنا مقدار محل الشاهد منها.

مقبولة عمر بن حنظلة[1]، وقد قلنا بحجية سندها فيما سبق، حيث يقول فيها أبو عبد الله عليه السلام: **ينظران من كان منكم ممن روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فاني قد جعلته حاكماً. فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رد، والراد علينا الراد على الله، وهو على حد الشرك بالله.**

---

[1] الوسائل: كتاب القضاء. أبواب صفات القاضي. الباب ١١. الحديث ١.

وحسنة أبي خديجة[1] قال بعثني أبو عبد الله عليه السلام الى أصحابنا فقال: قل لهم... الى أن يقول: اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا، فاني قد جعلته عليكم قاضياً. واياكم أن يخاصم بعضكم بعضاً الى السلطان الجائر.

وهذه الأخيرة، مضافاً الى سقوط سندها وعدم اعتباره. فانها خالية من لفظي الحكم والقضاء، الا بعنوان ((جعلته عليكم قاضياً)). الا اذا ضممنا الى ذلك هذا التقريب: وهو اننا يمكن أن نفهم من القاضي معناه العرفي. ومن الواضح ان القضاة العرفيون يمارسون الحكم عند المرافعة ولا يكتفون بالاثبات القضائي وحده لتنفيذه. فتكون الرواية دالة على جعله قاضياً ممارساً للحكم. كما قال المشهور.

ولا أقل في جواب ذلك: من التشكيك في انعقاد السيرة العقلائية للقضاة بممارسة الحكم في المرافعة دائماً. وخاصة اذا قصدنا من السيرة ما كان معاصراً لصدور النص. كما ينبغي أن يكون لتصبح السيرة حجة. اذ لا دليل على اعتماد القضاء يومئذ على ذلك. ولو تم لأمكن احتمال ان يكون ديدنهم في ذلك ناشئاً من ذهابهم الى وجوبه شرعاً لا بصفتهم عقلاء. واذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال. مضافاً الى عدم اعتبارها سنداً.

اذن، فلم يبق لنا من الاستدلال للمشهور الا مقبولة عمر بن حنظلة. والاستدلال بها يتوقف على أن نفهم من قوله: فاني قد جعلته حاكماً. انه قد جعله قاضياً. وقد سبق أن شرحنا ذلك مفصلاً. وفهمنا من الحاكم ما هو أوسع من القاضي بكثير. من حيث ان الحاكم يصلح للقضاء وأما القاضي فقد لا يصلح للحكم الذي يراد به السلطة في مجتمع معين. ولا أقل من ان الفهم العرفي من الحاكم هو ذلك بكل تأكيد.

ومعه يكون قوله: فاذا حكم بحكمنا. يراد به الحكم الذي يصدر من صاحب السلطة كالملك والرئيس وهي الأوامر والقرارات والمراسيم. ولا يراد به الحكم في مرافعة معينة.

ولو تنزلنا وقبلنا ذلك فانه قال: فاذا حكم بحكمنا. الدال على تعليق الحكم

---

[1] المصدر: الحديث ٦.

الشرعي بأهميته على حكمه، فنرجع الى كون صدور الحكم فيه جائزاً وغير لازم، فان هذا هو معنى التعليق عرفاً بطبيعة الحال. ونحن ـ كما عرفنا ـ لا نناقش في جوازه كما لا نناقش في أهميته على تقدير صدوره. وأما لزومه ولغوية القضاء بدونه كما يقصد المشهور، فلم يقم عليه دليل.

بقي الكلام فيما يحسن التعرض له، الاستدلال على المميزات الثلاث السابقة التي قلناها للحكم القضائي، وحدود تلك المميزات ـ في حدود الأدلة الواردة عليها ـ.

نذكر باختصار تلك المميزات:

أولاً: انه حجة في الشبهات الموضوعية، والفتوى حجة في الشبهات الحكمية.

ثانياً: انه قاطع لجواز المرافعة الثانية كما أوضحنا.

ثالثاً: انه يجب التعبد به ويحرم الرد عليه ونقضه حتى مع العلم بخطأ دليله. بخلاف الفتوى اذ تكون ساقطة مع العلم بالخطأ.

أما الثالث فهو أوضحها دليلاً، لأنه يقول كما سمعنا في مقبولة ابن حنظلة التي اعتمدنا سندها: فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله، وعلينا رد، والراد علينا الراد على الله، وهو على حد الشرك بالله. وهو من التشديد بما فيه الكفاية كما هو واضح. وهو مطلق لصورة العلم بالصواب والعلم بالخطأ والشك فيه، فيكون الرد عليه وعصيانه حراماً على أي حال.

غير أنه يمكن أن يقال: ان قوله: حكم بحكمنا، لا يعني انه حكم مطلقاً، بل مع كون حكمه مطابقاً لحكمهم، وهو حكم الله الواقعي. ومعه فيختص الحكم بحرمة الرد في صورة المطابقة للواقع دون غيرها. ولا أقل من عدم احراز عدم المطابقة للواقع الشامل لصورة الشك في ذلك. واما اذا علمنا بالخطأ فقد أحرزنا انه ليس هو الحكم الواقعي، فلا يحرم الرد عليه، ومعه لا يكون هناك فرق بين الحكم والفتوى. أو نقول: باختصاص الفتوى في صورة العلم بالمطابقة للحكم الشرعي الواقعي أو الظاهري، بخلاف المولوي أو القضائي، فانه نافذ حتى في صورة الشك، ولا يكون نافذاً مع العلم بالبطلان.

ويجاب هذا الاستدلال ببعض الأجوبة:

أولاً: ان هذا المعنى، أعني حجية حكم الحاكم حتى مع العلم بالخلاف، قد يكون معقد اجماع في نفسه. فان لم نستفده من الرواية فلا أقل من استفادته من الاجماع. وليس في الرواية مفهوم ناف له كما هو معلوم لمن يفكر.

ثانياً: انه ليس كل الأحكام ذات مطابقة للواقع. بل بعضها انشاءات ابتدائية وليس لها مطابقة للواقع ذاتاً، فمثلاً: ان القاضي اذا حكم باشتغال ذمة شخص لشخص من دون أن يكون مديوناً له. فهذا حكم مخالف للواقع. أما اذا حكم بوجوب أن يدفع له كمية من المال، فهو انشاء وهو أجنبي عن المطابقة للواقع وعدمه. نعم، يكون عندئذ خاطئاً في مستنده أو دليله، وهذا غير مضر في الفتوى فضلاً عن الحكم.

ثالثاً: اننا فهمنا من ((الحاكم)) الوارد في المقبولة معنى ((صاحب السلطة)) في المجتمع وليس خصوص القاضي. ومن الواضح أن أغلب أشكال الأحكام التي يصدرها مثله أحكام انشائية لا مورد للمطابقة للواقع فيها، كالحكم بوجوب انشاء مستشفى أو جعل ولي على طفل أو على وقف وهكذا. نعم الأغلب في الأحكام القضائية كونها ذات مناشئ واقعية، فلابد من عدم احراز الخطأ في الحكم.

رابعاً: يمكن القول: بأن قوله: بحكمنا اشارة الى ان مثل هذا الشخص يكون حكمه حكمهم على أي حال. فهو ليس قيداً احترازياً، بل وصف احترامي للحكم. فيكون ثابتاً على كل حال، وان علم خطأه. ولعله من هذه الجهة أفتى المشهور بحرمة نقض الحكم حتى مع العلم بعدم مطابقته للواقع[1]. وعلى أي حال، فيبقى هذا الامر موافقاً للاحتياط. وان كان المظنون كونه احتياطاً استحبابياً.

وأما الصفة الثانية للحكم وهو كونه قاطعاً للمرافعة الثانية. فهذا أيضاً واضح باعتبار ان المرافعة الثانية بعد انجاز الاولى تعتبر رداً عليها ونقضاً لها، فيكون مشمولاً للنهي الوارد في المقبولة. وخاصة اذا قلنا بنفوذها حتى مع العلم بالخطأ[2]. كما يمكن

---

[1] [انظر القضاء للشيخ الآشتياني: ص ٥٤. مستمسك العروة الوثقى: ج ١. ص ٩١].

[2] فانه لا يختلف فيمن ينقض الحكم بين أن يكون ممن له صلاحية الحكم او لا يكون، بل يكون المكلف ممنوعاً من ذلك شرعاً على أي حال.

فقهياً أن يخص ذلك في غير هذه الصورة. غير ان وجود العلم بالخطأ في مستند الحكم أو بالحكم نفسه فرض نادر بين الأحكام نسبياً على أي حال.

وهذا المعنى يكون نافياً للأفكار المعاصرة في وجود ((محكمة تمييز)) وهي التي تصلح لنقض الحكم السابق وبيان فساده، فان قاضي التمييز ليس أكثر شأناً فقهياً من القاضي السابق الذي حكم بالحكم الأول. والذي لم يجز نقضه.

كما ان هذا المعنى ينفي وجود ((قاضي القضاة)) الذي يكون بمنزلة محكمة التمييز في بعض الدول. اللهم الا أن يراد به مجرد مدير لشؤون القضاة. أو ان وظيفته الفصل في المرافعات التي تكون بين القضاة أنفسهم أو بينهم وبين الآخرين. وهذا أمر معقول اذا كان بتعيين الولي الحاكم. وان كان هذا الذي تم تعيينه ليس أفضل فقهياً من غيره.

وأما الصفة الاولى للحكم: وهو كونه نافذاً في الشبهات الموضوعية، على حين تكون الفتوى حجة في الشبهات الحكمية، فهذا راجع الى طبيعة كل من الحكم والفتوى. من حيث ان الحكم المولوي والقضائي على السواء لا يكونان الا في الشبهات الموضوعية. ويكون هو الحكم لها من حيث انه ليس لها في موردها المعين حكم شرعي أصلي الا تخويل للحاكم باصدار الحكم. كثبوت الزوجية والحرية والدين والقتل وغيرها في مورد الحكم القضائي، وكوجوب الدفاع أو تأسيس شركة مثلاً أو تنصيب موظف مثلاً في الحكم المولوي. فكل ذلك من قبيل الشبهات الموضوعية باصطلاح الفقهاء.

بخلاف الفتوى، فانها بعد استنباطها من الدليل تتكفل التبليغ عن الحكم الشرعي الواقعي أو الظاهري. ومن ثم فقد يكون التبليغ خطأ للخطأ في الشبهة الموضوعية، كما لو أفتى بالحكم الظاهري، مع علمنا بالحكم الواقعي وهو النجاسة مثلاً أو الخطأ في المستند كما لو اعتمد الفقيه على راو معين يتخيله ثقة وهو ليس بثقة.

يبقى الكلام هنا في شيء واحد، وهو ان الشبهات الموضوعية ـ كما عرفنا ـ على قسمين: منها: ما يمكن له المطابقة مع الواقع وعدمه كالحكم باشتغال الذمة فيمن

ذمته بريئة. ومنها: ما لا ربط لها بالواقع كتأسيس شركة مثلاً. وعلى كلا التقديرين، فاما أن يكون الحكم قضائياً أو مولوياً، يعني صادراً من الولي الحاكم خارج دائرة القضاء، فتكون الأقسام أربعة نذكرها لمجرد التوضيح:

أولاً: الحكم القضائي ذو المطابقة للواقع كما مثلنا.

ثانياً: الحكم القضائي غير المرتبط بالواقع كالتعزير.

ثالثاً: الحكم المولوي ذو المطابقة للواقع كالحكم بوجوب الدفاع، وكان الواقع هو عدم الخوف على بيضة الاسلام. وكالحكم بثبوت الهلال، والواقع هو عدم ثبوته.

رابعاً: الحكم المولوي غير المرتبط بالواقع كتأسيس شركة.

لا شك ان الحكم القضائي بكلا قسميه نافذ اجماعاً وبضرورة الفقه. والا لم تفض المنازعات بين الناس، ولا يحتاج الى استدلال أكثر من ذلك.

كما لا شك في نفوذ الحكم المولوي غير المرتبط بالواقع، وكون الرد عليه رداً على الله وهو على حد الشرك بالله. كما لا شك في نفوذ الحكم المولوي المرتبط بالواقع مع احراز مطابقته، بل ومع الشك فيه أيضاً. تمسكاً باطلاق نفس الدليل.

وانما الكلام في نفوذ الحكم المولوي مع احراز عدم مطابقته للواقع. والذي يبدو للنظر ابتناء ذلك على تقسيمين:

أحدهما: تقسيم للموضوع، وهو ما اذا كان متعلقاً بأمر واقعي كبدء الشهر أو أمر اعتباري كتشخيص مصلحة عامة.

ثانيهما: تقسيم للحكم المولوي، من حيث كونه موافقاً للاحتياط أم لا.

أما بالنسبة الى التقسيم الأول، فالظاهر عدم نفوذ الحكم في الأمور الواقعية مع العلم بالخلاف، بل مطلقاً، فليس من حق الولي أن يجعل هذا اليوم هو الثلاثاء أو هذا الشهر هو رجب بمجرد الحكم. وانما هي أمور تابعة لأسبابها الواقعية التكوينية. وعدم نفوذ حكمه لا يختلف فيه بين ما اذا كان موافقاً للاحتياط أم لا، وانما ينفذ حكمه في الأمور الاعتبارية التي تخلو عن جهة تكوينية بحسب دلالتها المطابقة أو المباشرة.

وأما التقسيم الثاني، فلا شك ان الحكم ان كان في مورد اعتباري موافق للاحتياط فهو نافذ، لأنه القدر المتيقن من الاطلاقات. بل حتى لو كان مخالفاً للاحتياط ما دام محتمل الصحة وغير معلوم الفساد، تمسكاً بالاطلاقات نفسها.

وانما الكلام فيما لو علمنا فساده، كما لو احتاج المجتمع الى الدفاع ولكن الولي نهى عنه بالولاية. ونحن نعلم أننا ان أطعناه فسوف نقع في خطر عظيم.

لا شك انه في مثل ذلك يكون مقتضى الاطلاقات نفوذ حكمه، كما هو مقتضى المصلحة العامة الممضاة شرعاً بحفظ النظام العام بلا إشكال.

ومن هنا يبدو للنظر صحة التمسك بهذا الدليل، يعني النفوذ، ما لم يحصل هناك مضاعفات خطيرة جداً ومعلومة الصحة. كما في المثال السابق، ففي الامكان القول عندئذ بعدم نفوذ حكمه، اما من أجل خروجه به عن كونه جامعاً للشرائط، او لأجل التزاحم بين الحكمين وتفضيل الأهم الذي هو أوفق بالاحتياط، ومضاد لرأي الولي وحكمه على المفروض. أو لأي دليل فقهي آخر لا حاجة الى الدخول في تفاصيله.

فصل
الأحكام القضائية
أسبابها ومبرراتها

نعقد هذا الفصل من أجل تعريف القارئ بأمور ثلاثة مترتبة:

الأول: نوعية الأحكام الشرعية القضائية كالرجم والجلد وغير ذلك كثير، من حيث مفهومها وطريقتها اجمالاً.

الثاني: نوعية أسباب تلك الأحكام، يعني التعرف على المستحقين لها، فالزنا قد يكون سبباً للرجم، والزاني مستحق له. ومن الواضح ان هذين الأمرين يمكن درجهما في حديث واحد.

الثالث: الحديث عن الحكم التي ندركها في جعل هذه الأحكام. اما باعتبار جعل العقوبة الرادعة أساساً، وانها في أي مجتمع تصح الحاجة اليها. واما باعتبار جعل تفاصيل الحدود والديات. وفي هذه المرحلة من التفكير لا بد من الإيضاح ضد من يقول: بأن هذه العقوبات قديمة أو قاسية.

فالكلام فيما يلي يقع في مرحلتين: إحداهما: في نوعية الأحكام ومستحقيها. والأخرى في الحكم الداعية اليها في حدود ما ندركه من ذلك بطبيعة الحال.

المرحلة الاولى: في نوعية الأحكام ومستحقيها.

وتنقسم العقوبات في الشريعة الى عدة تقسيمات:

التقسيم الاول: عقوبات مالية كالدية وعقوبات جسدية كالقصاص وعقوبات معنوية كالتبعيد.

التقسيم الثاني: عقوبات تحتاج الى مرافعة قضائية وعقوبات لا تحتاج الى ذلك.

والقاعدة في ذلك: هو ان الجرم إن صدر من شخص واحد بدون طرف آخر، لم يحتج عقابه الى قضاء وان كان واجباً، فان تركه كان قد ارتكب حرامين: أصل الذنب وترك عقوبته. وان كان الجرم متعلقاً بطرف آخر كالاعتداء احتاج الى قضاء. ومن ذلك أيضاً الجرم الصادر بحق المجتمع لا بحق شخص معين. وسنرى حكمه. ومحل الشاهد الآن ان الأقسام في هذا التقسيم الثاني أصبحت ثلاثة: عقوبات فردية وعقوبات ارفاقية في صالح الطرف الآخر، وعقوبات في صالح المجتمع.

التقسيم الثالث: ان الجرم المعاقب عليه قد يكون ناشئاً من فعل ما يجب تركه كالسرقة، وقد يكون ناشئاً من ترك ما يجب فعله، كترك الصلاة. وهذا كسابقه قد يتعلق بالفرد وقد يتعلق بالمجتمع كما سنرى. فبضم هذا المعنى تكون أقسام هذا التقسيم ثلاثة أيضاً، كسابقه.

واذا كانت أقسام كل من التقسيمات ثلاثة، كان الحاصل من ضرب ثلاثة في نفسها ثلاثاً سبعة وعشرون احتمالاً. ومن الصحيح ان عدداً منها انما هو لمجرد التدقيق في المسألة، وليس لها مصاديق فقهية في الشريعة. لأن المصلحة لم تتعلق بذلك في نظر الشارع الاسلامي المقدس. كما قد يشترك نوعان من العقوبة مما هو في التقسيم الأول على جرم واحد كالجلد والتبعيد. وقد تكونان من نوع واحد، هي العقوبة المالية كالدية وكفارة القتل. كما قد تكون عقوبات مخيرة اما للمكلف نفسه ككفارة افطار يوم من شهر رمضان، أو مخيرة للقاضي كبعض أو أكثر أشكال التعزير. ومن هنا أمكن القول بأن هناك:

التقسيم الرابع: وهو الانقسام الى عقوبة معينة، وعقوبة مخيرة، وعقوبة مرتبة ككفارة الظهار. فهذه أقسام ثلاثة أيضاً. فمن ضرب الناتج السابق بها تصبح الاحتمالات واحداً وثمانين. ويكون من الأوضح فقهياً عندئذ عدم وجود مصاديق لكثير من هذه الاحتمالات.

كلما في الأمر اننا يمكن أن نلحق كل جرم مع عقوبته ببعض هذه الأقسام.

ومن هنا سيكون الأرجح في المنهج الآتي فوراً: اننا نذكر العقوبات ثم نذكر

مستحقيها الى جانبها. ويحسن أن نجعل ذلك بترتيب الحروف لكي يكون كالقاموس يرجع اليه الفرد متى شاء. وسيكون الترتيب بحسب مادتها الأصلية.

الجَلد

بفتح الأول وسكون الثاني، مصدر: جلد يجلد، اذا ضرب بالسوط. ومنه: المجلد والمجلاد وهو السوط. والجلاد وهو الضارب بالسوط أو من تكون وظيفته تلك.

ويكون فقهياً بعدد معين. فالزاني غير المحصن يجلد مئة سوط، أي مئة ضربة بالسوط. وشارب الخمر ثمانون. وقد يكون للجلد حد أعلى فقط، كالتعزير. كما سيأتي في عنوانه، وقد لا يكون له حد معين، وانما يوكل مقداره الى نظر القاضي أو الحاكم أو المباشر بالوكالة من أحدهما، كما في المرأة المرتدة تضرب في أوقات الصلاة.

وهناك الجلد دون الحد: يعني دون المئة. مثل جلد رجلين، أو رجل وامرأة أجنبية ناما عاريين تحت لحاف واحد، والأقوى عندئذ أن ينقص العدد واحداً، فيكون تسعة وتسعون ضربة.

الحد

وهو في كل شيء مقدار وجوده، أو نهايته وأقصاه ان كان تدريجياً كالزمان والزماني، وفي اصطلاح الفقهاء هو كل عقوبة جسدية منصوصة في الشريعة كالجلد والرجم، وقد يشمل القتل أيضاً. أو قل هو: عقوبة الزنا واللواط والمساحقة وشرب الخمر والقتل العمد. وهي قد تكون ما أشرنا اليه. وقد تكون أموراً أخرى. كهدم حائط على المجرم أو القائه من شاهق. وسيأتي شرح كل ذلك، وقد سمعنا العقوبة دون الحد، يعني دون اكمال المئة والوصول الى نهايتها.

والمهم الآن، ان الحد عنوان عام يشمل عقوبات متعددة، وليس هو عقوبة بعينها. ونحن ذاكرون تلك العقوبات المندرجة فيه بعونه سبحانه.

الحكومة

وهو المال الذي يحكم به القاضي، في موارد الاعتداء الذي لم يتعين له دية شرعاً مما لا يصدق فيه القصاص. ومن أجل وجود حكم الحاكم أو القاضي سمي الحكومة.

والمهم في التعيين الشرعي للدية أن يكون الدليل صحيحاً سنداً وواضحاً دلالة. والا كان المورد للحكومة. ومعه فجميع ما ورد في رواية ظريف بن ناصح الآتية في كتاب الديات، تكون مورداً للحكومة، لأنها ضعيفة السند، وان عمل بها المشهور واعتبرها السيد الاستاذ وقال بصحتها[1]. وستأتي مناقشته في كتاب الديات بعونه تعالى. نعم، توجد في بعض مواردها روايات أخرى أو قواعد عامة كتقسيم الدية على الأعضاء، فيكون ذلك هو المتبع.

الدية

هي عوض مالي عن اعتداء جسدي غير عمدي، والمراد من الاعتداء ما لم يكن بحق. والمراد بالجسدي ما يشمل النفس وما دونها، كما يشمل الجهة[2] المادية في الجسد كالأعضاء وغيرها، كالسمع والبصر والعقل. والمراد بغير العمدي ما يشمل شبه العمد والخطأ، ولا يسمى من الغرامات المالية: دية، غير ذلك.

وهو معنى أصلي في اللغة من ودى، يدي: اذا دفع ديته. كما ان ودى،

---

[1] [مسالك الأفهام: ج ١٥. ص ٤٠٣. جواهر الكلام: ج ٤٣. ص ١٨٣. مباني تكملة المنهاج: ج ٢. ص ٢٨٠، ٢٨٣ ومواضع أخر من الكتاب].

[2] [لعل هناك كلمة ساقطة مثل (غير) أو نحوها].

وأودى بمعنى هلك[1]، فلعل الدية انما سميت بذلك بهذا الاعتبار، يعني انها المال المدفوع بازاء الهلاك. ويؤيده: ان الدية في اللغة[2] هي دية النفس دون الذي دونها كالجرح أو قطع الأعضاء، ولكنها في الفقه شاملة لكل ذلك.

والأفضل أن نذكر فيما يلي الأهم من أحكام الديات باختصار على أن تبقى بعض التفاصيل موكولة الى كتاب الديات.

فدية النفس يعني القتل العمدي المحرم عدة أمور:

أولها: ألف دينار ذهبي مسكوك بسكة المعاملة بوزن ثمانية عشر قيراطاً للواحد، وهو المثقال الشرعي، على حين ان المثقال الصيرفي أربع وعشرون قيراطاً.

فان لم يكن هذا النوع موجوداً، أمكن دفع قيمته من نقد البلد أياً كان.

ثانيها: عشرة آلاف درهم. باعتبار انه كان في فترة من صدر الاسلام يستبدل الدينار بعشرة دراهم. والأحوط أن يكون الدرهم مثقالاً شرعياً كالدينار. مع كونه مسكوكاً أيضاً، ومع عدمه يدفع بدله من نقد البلد.

ثالثها: ألف شاة: وهي أنثى الغنم، وان كان صدقها على الضأن أولى وأحوط. وان كان المظنون صدقها على أي رأس من الغنم مهما كان جنسه وحجمه وعمره. الا ان هذا الظن لا دليل عليه عرفاً.

رابعها: مئتا حلة من الثياب. كل حلة منها قطعتان كرداء وقميص أو قميص وسروال. والمهم فيها أن تكون القطعتان شاملتين لكل البدن. وأن تكون من القماش المتوسط أو فوقه، والأحوط أن تكون حللاً رجالية غالبة الاستعمال في المجتمع.

ومع توفر هذه المواد جميعاً يتخير الجاني في دفع أيها شاء. ومع توفر واحد منها يتعين عليه. ومع عدم توفر شيء منه يدفع قيمة أرخصها. وأما التنزل الى القيمة مع توفر المادة فهو يحتاج الى رضاء المجني عليه أو ولي الدم. وهذا الرضا في السوق الحالية متوفر وعليه الأسلوب العرفي العام لرجوع كل مادة الى قيمتها عرفاً.

---

[1] [لسان العرب: ج ١٥. ص ٣٨٥].

[2] [المصدر: ص ٣٨٣].

وأما الدية فيما دون النفس، فقد وردت الأخبار الصحيحة الصريحة على انه يحسب عدد الموجود من جنس العضو في البدن[(١)]. فان كان واحداً كالأنف فعليه دية النفس كاملة. وان كان اثنان كاليدين وقد قطعت واحدة فعليه نصف الدية، وان قطعت كلتاهما فعليه الدية كاملة، وكذلك العينان والأذنان والبيضتان والرجلان.

كما انه لو كان العدد أكثر كالأصابع والأسنان أخذ المجني عليه من الدية بتلك النسبة، الا ان من الفقهاء من عد لأصابع اليدين دية ولأصابع الرجلين دية[(٢)]. ومنهم من عد للأصابع كلها دية واحدة وهو الأقوى.

هذا اذا حصل القطع الكامل أو القريب منه. وأما في صورة وجود الجرح والكسر والرض ونحوها، فلا تكون هذه القاعدة شاملة له.

نعم، من الممكن أن تكون شاملة للأعضاء الباطنة كشمولها للظاهرة كالرئتين أو الكليتين، فان في كل واحدة نصف الدية. وما كان واحداً كالطحال ففيه الدية كاملة. واما القلب والكبد، فقلعه يؤدي حتماً الى الوفاة. فتكون الدية لازمة من تلك الجهة.

وهذه القاعدة شاملة أيضاً للنقص المعنوي: كالسمع والبصر والنشاط الجنسي ونحوه. فلو حصل العمى أو الصمم في أحد العضوين فنصف الدية والا فالدية كاملة.

ومن القواعد العامة في الديات: ان المرأة تعاقل الرجل، يعني تشترك معه في الدية الى أن تبلغ حدود الثلث. فان بلغت الثلث أو زادت عنه نقصت دية المرأة الى نصف دية الرجل. بما فيها دية النفس ودية الأعضاء المتعددة في الجسم ونحو ذلك.

ومن القواعد في هذا الباب: ان ما سبق أن قلناه انما هي ديات الرجل المسلم الحر، فلو لم يكن رجلاً، فقد عرفنا حكم المرأة. واذا لم يكن مسلماً، فان كان حربياً فلا دية له ولا قصاص. وان كان ذمياً معاهداً، فالمشهور ان ديته ثمانمئة درهم. وعليه

---

(١) [الوسائل: ج ١٩. كتاب الديات. أبواب ديات الأعضاء. عدة أبواب في هذا الكتاب].

(٢) [رياض المسائل: ج ١٤. ص ٢٧٢. جواهر الكلام: ج ٤٣. ص ٢٥٢].

فتوى السيد الأستاذ[١] إلا ان دليله ليس بتام سنداً، ومعه فيكون الأقوى كونه مشمولاً لاطلاقات أدلة الدية الكاملة للرجل الحر.

وان لم يكن المجني عليه حراً، فديته قيمته، ويؤخذ بالنسبة الى قطع أعضائه، ما لم تتجاوز قيمته دية الحر فلا يجب الزائد، والمراد بدية الحر هنا أقل أو أرخص المواد التي سبق تعدادها.

الرجم

وهو في اللغة الرمي بالحجارة ونحوها[٢]، والرجوم ما يرجم به، ومنه قوله تعالى: ﴿رُجُوماً لِلشَّيَاطِينِ﴾[٣]. والرجيم اسم مفعول بمعنى المرجوم، ومنه الشيطان الرجيم، لأنه مرمي باللعنة. ومنه قوله تعالى: ﴿فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ﴾[٤].

ولا يخرج الرجم في اصطلاح الفقهاء عن المعنى اللغوي، غير انه يختص بطريقة معينة من الحد، يكون الأهم فيها الرمي بالحجارة حتى الموت.

وطريقته: أن من يثبت عليه الزنا مع سائر الشرائط، يدفن في حفيرة الى وسطه ان كان امرأة، والى حقويه ان كان رجلاً. ويطم ذلك في التراب، ويبقى الجزء الآخر من الجسد ظاهراً. ويدعى بعض الناس للاجتماع حوله، من أجل انجاز حد من حدود الله سبحانه. ويبدأون برميه بالحجارة على أن لا تكون ضخمة جداً ولا صغيرة جداً، ولكن بين ذلك مهما كان حجمها. ويستمر الرمي الى أن يموت، فيخرجونه من الحفرة ويجهزونه ويدفنونه.

فان استطاع المرجوم أن يفر من الحفيرة، فان كان معاقباً نتيجة للاقرار بالزنا ترك الى حال سبيله. وان كان معاقباً من أجل قيام البينة ضده أرجع ورجم.

---

[١] تكملة منهاج الصالحين: ص ١٠٩.

[٢] [لسان العرب: ج ١٢. ص ٢٢٧].

[٣] [سورة الملك: الآية ٥].

[٤] [سورة الحجر: الآية ٣٤].

وليس في الرجم تعرية للجسم، بل لابد من الحجاب ان كانت امرأة. نعم، لا ينبغي أن تكون الثياب سميكة تدفع ألم الحجارة وأثرها.

اذن، فالرجم عقوبة بالموت بطريقة معينة، ولا توجد شرعاً الا في الزاني المحصن، والمراد بالمحصن من كان عنده زوجة أو حليلة يوفي حاجته الجنسية معها باستمرار، ومع ذلك فقد تاقت نفسه الى الحرام والعياذ بالله.

السجن

وهو بفتح أوله مصدر من سجن يسجن اذا حبسه، وبكسر أوله: المكان الذي يحبس فيه.

والعقوبة بالسجن وان لم يكن لها مكان مرموق في الفقه، حتى قد يقول بعض الأغرار: ان الاسلام لم يعاقب بالسجن. إلا ان الأمر يختلف عن ذلك، فقد كان لعلي أمير المؤمنين عليه السلام سجن في الكوفة كان يقضي فيه جماعة من المجرمين مدة عقوباتهم[1]. وكان للخلافة الأموية والعباسية سجونها. غير أن فكرة السجن لا تعني التعذيب بطبيعة الحال. بل مجرد الحبس والحجز، فان لم يكن الفرد مستحقاً لغير ذلك، كانت الزيادة عليه ظلماً حراماً.

والسجن في الشريعة، كما هو في القانون يستعمل على شكلين: شكل مؤقت المسمى بالتوقيف أو الحجز في عصرنا. وبشكل دائم المستعمل كعقوبة مستقلة شهوراً أو عدة سنوات.

والسجن المؤقت يستعمل للممتنعين عن أداء ما في ذمتهم كالمديون اذا أبى دفع ما ثبت عليه وهو قادر، أو الكفيل اذا أبى احضار المكفول أو الضامن اذا لم يؤد المال المضمون وهكذا.

---

[1] [الغارات ابراهيم بن محمد الثقفي: ج ٢. ص ٧٢٧. دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الاسلامية للشيخ المنتظري: ج ٢. ص ٤٣٥. الموجز في السجن والنفي للشيخ نجم الدين الطبسي: ص ٥٩].

والسجن الدائم أورده الفقهاء للمرأة المرتدة الملّيَة[1]. وهي من كانت على غير دين الاسلام ثم أسلمت ثم ارتدت[2]. فانها لا تقتل بل تسجن وتضرب في أوقات الصلاة. وهذا السجن يستمر الى أن تتوب أو تموت. وكذلك هو ثابت لمن تسبب الى قتل شخص بدون أن يصدق انه القاتل.

كما ان السجن يصلح لحجز الفرد من قبل الحاكم، اذا كان الفرد مفسداً في المجتمع بكلامه او أفعاله أو كان محارباً فعلاً، او معنوياً لجهة شرعية مهما كانت.

كما ان السجن يصلح عقوبة للاجرام الذي لم ينص على عقوبته في الشريعة، ويكون مقداره موكولاً الى الحاكم.

كما ان السجن يصلح بدلاً عن أسلوب التعزير الاعتيادي. فان التعزير كما سنسمع في عنوانه، انما يكون بالضرب. ولكن قد يمكن التعميم الى ايجاد كل ما يخل بالأمان الشخصي، ومنه السجن. وستأتي عنه بعض التفصيلات.

التعزير

وهو في اللغة من الأضداد، كالجلل الذي يطلق على العظيم والحقير، فكذلك التعزير، فانه مصدر عزر يعزر: اذا فخمه وعظمه وأعانه، وكذلك اذا لامه وأدبه وضربه ضرباً مبرحاً. ومن الأول قوله تعالى[3]: ﴿وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ﴾. وكلما ورد في الكتاب الكريم من هذه المادة، فهو بهذا المعنى. إلا ان الفقهاء أخذوا بالمعنى الآخر للتعزير. وهو الضرب أو مطلق التأديب، ويخصونه عادة بالجرم الذي ليس له في الشريعة عقوبة محددة. كما ان بعض الأمور ورد في عقوبتها التعزير أو الضرب بعينه، كفاعل المحرم أياً كان عمله، وكالصبي السارق أو الصبي الجاني.

---

[1] [مسالك الأفهام: ج ١٥. ص ٢٦. جواهر الكلام: ج ٤١. ص ٦١٢].

[2] راجع الوسائل: ج ١٨. ص ٢٢١. [أبواب كيفية الحكم. الباب ٣٢. الحديث ١].

[3] سورة الأعراف: الآية ١٥٧.

ونحن اذا عرفنا ان معنى من معاني التعزير: التأديب. اذن، فيمكن تعميمه بشكل أوسع من الضرب كالسجن والجرح والكلام الثقيل وغير ذلك كثير. والمهم أن يكون العمل سبباً للتأديب الذي هو النتيجة المهمة شرعاً، بحيث لا يعود الفاعل الى جرمه. إلا ان هذا يحتاج الى سعة في النظرة الفقهية، مضافاً الى مخالفة اصطلاح المشهور جداً.

والمشهور أوكل مقدار التعزير الى القاضي أو الحاكم بحسب ما يراه من المصلحة[1]، الا ان يبلغ مقدار الحد، فلا يكون تعزيراً، فاللازم اذن الضرب أقل من الحد الذي هو مئة للزاني وثمانون لشارب الخمر.

إلا ان من الروايات ما تحذر من هذا المقدار أيضاً، وتخصه بالأقل من ذلك بكثير.

ففي صحيحة اسحاق بن عمار[2] قال: **سألت أبا ابراهيم عليه السلام عن التعزير كم هو؟ قال: بضعة عشر سوطاً ما بين العشرة الى العشرين.**

وفي صحيحة حماد بن عثمان[3] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **قلت له: كم التعزير؟ فقال: دون الحد. قال: قلت: دون ثمانين؟ قال: لا. ولكن دون أربعين فانها حد المملوك. قلت: وكم ذاك؟ قال: على قدر ما يراه الوالي من ذنب الرجل وقوة بدنه.**

وعلى هاتين الروايتين عدة تعليقات:

الأول: انه لا ينبغي أن نفهم اختصاص التعزير بالضرب بالسوط. فان المهم في كلام الامام هو تحديد الكمية وليس النوعية. فيكون المعنى: انك اذا ضربته بالسوط تعزيراً فلا تزد على هذا المقدار. وهذا يعني أيضاً عدم التحديد الشرعي في غيره لأن الروايات ساكتة عنه. وان كان لا ينبغي اهمال الاتجاه العام لها في التحديد مع التجريد عن الخصوصية كما هو المفروض.

---

[1] [المسالك: ج ١٤. ص ٤٥٧. الجواهر: ج ٤١. ص ٤٨٨].

[2] الوسائل: ج ١٨. أبواب بقية الحدود. الباب ١٠. الحديث ١.

[3] المصدر: الحديث ٢.

الثاني: هناك بعض الاختلاف بين الروايتين في الكمية، كما هو واضح. ومقتضى القاعدة حمل الفرق بينهما على الكراهة الشديدة.

الثالث: انه لا يراد من النص ان المملوك يضرب دون حده، وهو أربعون، والحر يضرب دون حده وهو ثمانون. فان هذا مخالف لظاهر الصحيحة جداً. بل مراده عليه السلام: ان التعزير أياً كان يجب أن يكون أقل من أقل الحدود الموجودة في الشريعة. وهو حد العبد المملوك على شرب الخمر. لا يختلف في ذلك بحسب اطلاقها بين أن يقع التعزير على حر أو عبد، على رجل أو امرأة، على صغير أو كبير.

الرابع: ان الصحيحة الثانية واضحة في ايكال التعيين الى الوالي، في حدود ما هو مشروع من التعزير، يعني على أن لا يتعدى الحد الأعلى له. ويجوز أن يقلل عن ذلك بحسب ما يراه من قوة جسم الرجل وقوة جرمه. فكلما كانا أقوى لزم أن يكون التعزير أكثر. وبالعكس أيضاً، يعني انه يقل بقلتهما. والمراد بالوالي: من له الصلاحية الشرعية للقضاء لا مطلق الوالي أو المتسلط بطبيعة الحال.

الخامس: اذا لم ينفع التعزير بهذا المقدار فهل يجوز الزيادة عليه؟ كلا. بل لابد من الاقتصار عليه. فان عاد الفرد الى الجرم عزر مرة أخرى وهكذا. وفي بعض الذنوب يقتل في الثالثة أو الرابعة، مع تخلل التعزير بينهما ـ كما في تارك الصلاة، أو النائمين عاريين في لحاف واحد، أو من شهدت البينة على أنه جلس مع امرأة اجنبية كما يجلس مع زوجته، يعني من الناحية الجنسية ـ الى غير ذلك.

الغرامة

وهو المال الواجب دفعه. ويشمل موارد كثيرة، وكلها يمكن اعتبارها عقوبة شرعاً. فمنها على سبيل المثال:

١ ـ دية القتل الخطأ أو شبه العمد.

٢ ـ دية الجناية الخطأ أو شبه العمد.

٣ ـ الكفارات بمختلف أشكالها.

٤ ـ الفدية بمختلف أشكالها.

٥ ـ الضمان بمختلف أشكاله.

أما الأربعة الأولى : فسيأتي الحديث عنها في عناوينها، والمهم الآن هو الحديث عن المعنى الأخير.

ولكن يحسن الاشارة قبل ذلك: الى أن هناك أنواعاً من الأموال تدفع شرعاً ووجوباً أو استحباباً لا بعنوان الغرامة، بل حكمتها الأساسية هو التطهير مما علق بالمال أو القلب من أرجاس كالزكاة الواجبة وزكاة الفطرة وحق السادة من الخمس والخراج.

كما أن بعض الأموال تدفع لأجل الحكمة، وهي حفظ المصلحة العامة كحق الامام والمال المجهول المالك.

كما ان بعض الأموال تدفع لأجل القيام بالواجب كشراء الماء للوضوء أو كالذهاب الى الحج أو الجهاد أو غيرها.

وكل ذلك لا يعتبر من الغرامات، وانما المهم في الغرامة، هو كونها عوض شيء مالي. فما كان بدون عوض كالزكاة لا يكون غرامة، كما أن ما يكون بعوض غير مالي كالجناية الخطأ على الحر، لا يكون غرامة، وان كان عقوبة مالية على أي حال، وانما الغرامة هو دفع المال بازاء اشتغال الذمة بمال سابق عليه. كالقرض وثمن البيع والايجار ونفقة الزوجة ومهرها، فانها جميعاً تشتغل بها الذمة ويجب أداؤها. إلا ان هذه الأمور لا تعتبر عقوبة شرعاً أو عرفاً، ما لم يكن سبب الغرامة من قبيل الجناية على شيء مالي.

وذلك: يكون أما بالمباشرة أو التسبيب. فالمباشرة كالاتلاف العمدي لبعض أموال الغير، غالياً أم تافهاً، فانه يضمن قيمته لصاحبه. ويعتبر في الحكمة بمنزلة العقوبة للفاعل.

والتسبيب: من قبيل اطلاق حيوان هائج على شيء ذي مال او حبس حيوانات في غرفة الى أن تموت أو أن يتلف بيضها أو أفراخها وهكذا. فيكون كل ذلك مضموناً لأهله.

وهنا يأتي مفهوم التعدي والتفريط، وقد تحدثنا عنه في كتاب الضمان، وقلنا: ان التعدي هو: فعل ما يجب تركه في المحافظة على أموال الآخرين، والتفريط هو: ترك ما يجب فعله في هذا الصدد نفسه.

ومحل الشاهد الآن ان التعدي قد يكون بالمباشرة، وقد يكون بالتسبيب إلا ان التفريط لا يكون بالمباشرة، بل هو بالتسبيب دائماً، لأن مفهومه متضمن للترك، والترك ليس سبباً مباشراً للاتلاف.

الفدية

وهي في الأغلب المال الذي يعطى عوض الأسير أو السجين لاطلاق سراحه. ومنه قولهم: جعلت فداك، وقولهم: فداك أبي وأمي. وقد يوسع مفهومها أكثر من ذلك للخلاص من أية صعوبة بالمال كدفع اللص أو المعتدي بالمال، ودفع المال من قبل الزوجة بازاء طلاقها، وهو الخلع باصطلاح الفقهاء.

وقد ورد للخلاص من القتل قوله تعالى[1]: ﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾. فان الفداء لا يتعين أن يكون مالاً نقدياً، بل قد يكون شيئاً آخر، كما في الآية، بل قد لا يكون متمولاً أصلاً، كالأسراء الأحرار[2] الموجودين في معسكرين متعاديين، فيطلق منهم بعدد متساو، ويكون بعضهم فداء لبعض.

كما أن الفداء قد يكون عملاً معيناً، كما لو خطت ثوبه أو بنيت داره من أجل دفع شره أو اطلاق أسيره.

فهذا كله يدور حوله المعنى اللغوي للفدية، وليس في شيء منه معنى للعقوبة. بل لعل ضد ذلك موجود لما فيها من اعطاء المجرم مالاً لكي يترك جرمه، وهذا المعنى بنفسه قد يكون شرعياً، فيما اذا دخل تحت معنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي هو واجب أو تحت معنى دفع المنكر الذي هو مستحب أو معنى انجاز أحد

---

[1] [سورة الصافات: الآية ١٠٧].

[2] يعني غير العبيد المملوكين.

الواجبات ذات المصلحة العامة أو الخاصة.

غير أن اصطلاح الفقهاء في الفدية على مال معين، وهو الذي يدفعه من أفطر في شهر رمضان لأجل مرض ونحوه، ولم يستطع القضاء الى عام كامل، يعني الى شهر رمضان الآتي، فيجب أن يقضي ويفدي بازاء ما فاته من الصوم السابق.

وهنا لا تكون العقوبة مستحقة على القاعدة، لأن الفرد انما أفطر باعتبار وجوب الإفطار عليه، إلا إنه يمكن اعتبارها عقوبة من الناحية الاخلاقية، لأنه انما أفطر باعتبار ضعفه وقلة تحمله. فلو كان قوياً وثابت الجنان لما أفطر ولما وجبت عليه الفدية. وايجاد القوة في النفس لتحمل الواجبات من المهام الأخلاقية الجليلة. ومنه قوله تعالى[1]: ﴿خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ﴾.

ومع الضعف، فقد يكون الفرد معذوراً، الا ان هذا لا يعني ـ أخلاقياً ـ كونه غير مقصر، مهما كان التقصير ضعيفاً، ومن ثم فهو مستحق للعقوبة من هذه الجهة.

وفي الكتاب الكريم نظائر لذلك، كما في قوله تعالى[2]: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيماً غَفُوراً﴾. وهو واضح في أن عدم فهم التسبيح نقص أو (جرم) يحتاج الى حلم وغفران من قبل الرب الكريم.

القتل

وهو ازهاق الروح. وهو عقوبة لعدد من الجرائم منها: القتل العمد لمحقون الدم، ومنها المفسدون في الأرض، ومنها اللائط المحصن، ومنها المرتد الفطري، ومنها من ترك الصلاة ثلاثاً بينها تعزيرين. وكذلك المرتد الملي اذا لم يتب، والمرتدة الفطرية

[1] [سورة مريم: الآية ١٢].

[2] [سورة الاسراء: الآية ٤٤].

اذا لم تتب، وكذلك الساحر، ومن سب النبي ﷺ.

وهناك من العقوبات ما يؤدي الى القتل، كالرجم الذي لا ينتهي الا بالموت، وكالضربة بالسيف على العنق بالغاً ما بلغت، فانها قد تؤدي الى الوفاة، وكالقذف من شاهق أو من جبل.

والقتل ان جاء الأمر به في الدليل مطلقاً، يعني بدون اشارة الى طريقته، أمكن تنفيذه بأي أسلوب عرفي أو متعارف، كالضرب بالسيف أو اطلاق النار، أو استخدام المقصلات على اختلاف أنواعها. ولا يجوز القتل بشكل غير عرفي كالخنق أو اشراب السم أو الاغراق أو الاحراق. كما لا يجوز التعذيب قبل الموت أو اطالة أمده أكثر من اللازم. فانه ظلم حرام.

والمقتول انما هو مستحق للموت خاصة دون غيره. نعم، قد يحصل أن يكون في ذمة الفرد واستحقاقه حدان: جلد وقتل، فيجب جلده أولاً ثم قتله. وأن يفصل بينهما فاصل زماني مهم. وهذا ليس من التعذيب قبل القتل، وانما الجلد حد مستقل مأمور به شرعاً، لسوء فعل المحدود.

ولا ينبغي أن نهمل هنا الالتفات الى أن الحرب موجب للقتل أيضاً، والمشروع هنا في الاسلام ثلاثة أنواع. نذكرها بغض النظر عن شرائطها:

أولاً: حرب الدفاع عن بيضة الاسلام، وهو واجب. ثانياً: الهجوم لتوسيع رقعة البلاد الاسلامية. وهو مستحب تحت بعض الشرائط ولا يكون واجباً الا بأمر الامام المعصوم عليه السلام، على الأحوط. وثالثاً: حرب البغاة. وهم المسلمون المتمردون المنحرفون دينياً. وفيهم قوله تعالى[1]: **﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾**.

غير ان القتل الذي يحدث في الحرب أياً كان سببها لا يعتبر في الاصطلاح الفقهي (حداً) كحد الزنا واللواط والسرقة. كما لا يعتبر عقوبة عرفاً وان كان هو ـ بالدقة ـ عقوبة للطرف الآخر بلا إشكال.

---

[1] [الحجرات: الآية ٩].

القصاص

وهو في اللغة[1] بالكسر اسم مصدر من اقتص يقتص، اذا فعل به مثل ما فعل به من قتل أو جرح أو ضرب. ولم يستعمل عندهم: الاقتصاص مع انه قياسي. والاقتصاص: هو التقابل في القصاص. وقد يطلق هذا على التقابل المالي، وهو تهاتر وسقوط ما في الذمتين لتساويهما في المقدار، إلا انه في غير الماليات أغلب.

ويمكن أن يكون القصاص مأخوذاً من معان أخرى على وجه التوسع والمجاز، منها: القص بمعنى القطع، على أساس ان القصاص يقطع دابر الجريمة، أو انه يقطع المعتدي أي يجرحه أو يقتله.

ومنها: القص بمعنى اتباع الأثر والمشي في الطريق. ومنه قوله تعالى[2]: ﴿فَارْتَدَّا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصاً﴾. على أساس ان المعتدى عليه يتبع أثر المعتدي لكي يأخذ ثأره ويقتص منه.

ومنها: القص بمعنى الجص وهو في اللغة بفتح الجيم، وهو ما يبنى به، وهو في لغة الحجاز بالقاف بدلها. يقال قصص داره أي جصصها. وفي الحديث[3]: **نهى النبي ﷺ: عن تقصيص القبور**. وعلاقة ذلك بالقصاص بالمعنى الذي نريده هو ان الفرد بعد أخذ القصاص منه قد يموت ويدفن في قبر مقصص أي مجصص.

وهذا المعنى وان كان خاصاً بالقصاص المؤدي الى الوفاة، الا ان التوسع المجازي زاد على ذلك.

ومنها: القص بمعنى رواية القصة، والقصاص هو الراوي لها أو من كانت حرفته كذلك، وذلك: باعتبار ان الفرد الذي يقام عليه القصاص سوف يفقد الناس شخصه وتبقى قصته لأنه يكون من أصحاب القبور. فيكون ـ كما يقال ـ: في خبر

---

[1] [لسان العرب: ج ٧. ص ٧٣، ٧٦].

[2] [سورة الكهف: الآية ٦٤].

[3] [الوسائل: ج ٢. أبواب الدفن. الباب ٤٤. الحديث ٥].

كان، أو كما قال الشاعر[١]:

وانما الفرد حديث بعده   فكن حديثاً حسناً لمن روى

وقول الشاعر[٢]:

بينا يرى الإنسان فيها مخبراً   حتى يرى خبراً من الأخبار

وهذا كسابقه خاص بصورة حدوث الوفاة، مع جوابه الذي ذكرناه، ولكن قد نتوسع من جهة أخرى لأن رواية القصة غير خاصة بالوفاة، بل لكل شيء قصة، ولكل قصاص قصة، باعتباره حادثة ملفتة للنظر ومما يتناقلها الناس، وهذا يصدق في كل أشكال القصاص، وان لم يؤد الى الوفاة.

---

[١] [الشاعر: ابن دريد. قال عنه في معجم رجال الحديث: قال الشيخ الحر في تذكرة المتبحرين: الشيخ أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي : عالم، فاضل، أديب، شاعر، نحوي، لغوي، له كتب ومؤلفات، منها: كتاب الجمهرة في اللغة كبير، وله ديوان شعر. وقد عده ابن شهرآشوب من شعراء أهل البيت عليهم السلام (المجاهرين) . ومن شعره قوله:

إذا زجرت لجوجاً زدته علقاً ❖ ولجت النفس منه في تماديها

فعد عليه إذا ما نفسه جمحت ❖ باللين منك فإن اللين تنبيها

وقوله:

أهوى النبي محمداً ووصيه ❖ وابنيه وابنته البتول الطاهرة

أهل العباء فإنني بولائهم ❖ أرجو السلامة والنجا في الآخرة

أرجو بذاك رضى المهيمن وحده ❖ يوم الوقوف على ظهور الساحرة

انظر معجم رجال الحديث: ج ١٦. ص ٢٢٦ وما بعدها تحت الرقم ١٠٥٠١. اما نسبة هذا البيت اليه انظر تاج العروس: ج ١. ص ١٠١ مع اختلاف في لفظه].

[٢] [الشاعر: أبو الحسن التهامي (المتوفى ٤١٦ هـ ـ ١٠٢٥ م) علي بن محمد بن نهد التهامي، أبو الحسن: شاعر مشهور، من أهل تهامة (بين الحجاز واليمن) زار الشام والعراق، وولي خطابة الرملة. ثم رحل إلى مصر، متخفياً، ومعه كتب من حسان بن مفرج الطائي (أيام استقلاله ببادية فلسطين) إلى بني قرة (قبيل عصيانهم بمصر) فعلمت به حكومة مصر، فاعتقل وحبس في دار البنود (بالقاهرة) ثم قتل سراً في سجنه. وهو صاحب القصيدة التي مطلعها:

حكم المنية في البرية جاري   ما هذه الدنيا بدار قرار

وله ديوان شعر ـ مطبوع. قال عنه الشيخ عباس القمي: انه من شعراء الشيعة. انظر الكنى والألقاب: ج ١. ص ٤٨. الأعلام لخير الدين الزركلي: ج ٤. ص ٣٢٧].

فهذا هو الحديث اللغوي عن هذا اللفظ، وأساسه المعنى الأول الذي ذكرناه، وهو أن يفعل به مثل ما فعل به، وعليه اصطلاح الفقهاء. وبه نزل الكتاب الكريم مؤكداً على أهميته حيث قال سبحانه[1]: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾. لأنه قاطع للجريمة مع توقعه كسائر أنحاء العقوبات. وقال في بعض الأدعية[2]: ولوخفت تعجيل العقوبة لاجتنبته. وانما تبدأ الذنوب والجرائم من حيث حصول الأمان النفسي من العقوبة، ومن القصاص أيضاً.

والقصاص فقهياً لا يكون الا مع الاعتداء العمدي، وأما مع الخطأ وشبه العمد، فتتعين الدية.

والعمد يكون بأحد أسلوبين:

الأسلوب الاول: تعمد النتيجة أو جزئها. فالأول: كما لو أراد فقأ عينه أو قطع أنفه أو كسر رجله ففعل ذلك. والثاني: كما لو أراد أحد تلك الأمور فلم يحصل بكامله بل حصل جرح كبير مثلاً، فان ذلك يكون متعمداً ضمناً.

الأسلوب الثاني: تعمد الأسلوب الصالح لذلك عرفاً أو عقلاً لاحداث النتيجة وحصولها. وهذا يختلف باختلاف الآلة المستعملة وسرعة الضربة وغير ذلك. فان كان كل ذلك مما يحدث الجناية الحاصلة عادة، فهو عمد وان لم تكن النتيجة نفسها مقصودة، كالأسلوب الاول.

وان لم يكن الأسلوبان معاً مقصودين، كانت الجناية خطأ أو شبه العمد، ولا تكون عمداً.

وقد تكون الجناية متضمنة لكلا الأسلوبين، فقد يريد ضرب أنفه فيحصل ذلك، ولكن تصل الضربة الى العين أيضاً. ففي الأنف حصل الأسلوب الاول، وفي العين حصل الأسلوب الثاني بضربة واحدة أو بمجموعة ضرب متتابع عرفاً.

والقصاص يشمل النفس، يعني الجناية عليها، فيكون معناه قتل القاتل،

---

[1] [سورة البقرة: الآية ١٧٩].

[2] [مصباح المتهجد للشيخ الطوسي: ص ٥٨٤. دعاء أبي حمزة الثمالي. إقبال الأعمال للسيد ابن طاووس: ج ١. ص ١٦٠].

ويشمل الأعضاء، يعني أن يقطع من الجاني مثل ما قطع من المجني عليه أو يجرحه بنفس الطريقة، وهكذا. وهذا كما يشمل الاطراف كاليدين والرجلين يشمل أجزاء الرأس كالعينين والأذنين وغيرها، لا الرأس كله، ولا أي شيء مما يؤدي الى الموت حتماً. لأنه يكون من قصاص النفس. ونحن في قصاص الأعضاء نتكلم عن صورة بقاء المجني عليه حياً. ويكون هو ولي القصاص.

كما يمكن أن يشمل ذلك بعض الأعضاء الداخلية مما لا يؤدي قطعها أو جرحها الى الموت كاللسان والأسنان أو بعضها أو الكليتين أو احداها أو الطحال ونحو ذلك.

كما يمكن أن يشمل كسر العظام التي لا تؤدي الى الموت كبعض الاضلاع وعظام الحوض ونحوه. وأما عظام اليدين والرجلين والجمجمة فقد اندرجت في قصاص (الأطراف).

نعم، يعتبر في القصاص التساوي في الحرية والذكورة والدين، اذا كان الجاني هو الفرد الأشرف، على تفصيل لا مجال الى ذكره، وانما هو موكول الى الفقه.

ولم يذكر الفقهاء في القصاص أموراً أخرى، وانما أوكلوها الى باب الديات، مع انها قابلة بدورها للقصاص. فان الجناية قد تذهب بالعضو كله، وقد تذهب بنشاطه الحيوي كالشلل أو العمى، ففي الأول أفتوا بالقصاص وفي الثاني أفتوا بالدية، مع العلم ان اطلاق الآية الكريمة يشمله، ولا مقيد لها، وهي قوله تعالى: **﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾**.

كما يمكن القصاص من الجناية بغير الضرب والجرح كشرب الدواء أو السحر لو كان مؤثراً وغيرهما، مما يكون عمدياً للجاني في غفلة أو جهل من المجني عليه. ولا يكون القصاص عندئذ بالضرب بطبيعة الحال، بل بنفس الطريقة مع إمكانها واذا تعذر ذلك، انتقل الامر الى الدية.

وفي القصاص إشكال معروف وهو صعوبته، بل تعذره في كثير من الأحيان بل دائماً. لأننا في القصاص يجب أن نضرب بنفس مقدار تلك الضربة التي أحدثت الجناية من حيث نوعية الآلة المستعملة وسرعة هويها على الجسد وسعة أو مقدار ما

أثرت فيه طولاً وعرضاً وعمقاً. وما قطعت من جلد ولحم وما كسرت من عظم وما أسالت من دم. كل ذلك يجب أن يكون مضبوطاً محسوباً مئة بالمئة. لأنه ان كان ضرب الجاني أشد، كان ظلماً له حراماً، وان كان أقل كان دون القصاص، ومن ثم فهو تقصير في حق المجني عليه. فان لم يرض المجني عليه بذلك كان حراماً ، فنحن بين حرامين شرعيين متقابلين، ولا يحلهما الا التساوي الدقيق، وهو متعذر جداً.

ووضوح هذا الاشكال انما يأتي في الجناية على ما دون النفس من الأعضاء، وأما في الجناية على النفس، فقد يقال: ان الموت واحد مهما كان سببه والمهم هو قتل القاتل بأي أسلوب كان.

ولكن يمكن على أي حال تعميم الإشكال أيضاً، بزعم انه: يجب أن يقتل القاتل بنفس طريقة قتله للمجني عليه. والا كان ظلماً له.

إلا ان هذا غير وارد تماماً واجماعاً. وانه لا يجب لحاظ طريقة القتل الأولى في الثانية. نعم، يحرم التعذيب والمثلة، فانها ظلم بلا إشكال. وفيه قوله سبحانه[1]: ﴿فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً فَلا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوراً﴾.

وأما جواب الإشكال في صيغته الأساسية في الأطراف: فيكون بأحد مستويين:

المستوى الاول: ان التساوي بين الضربتين أو الأثرين من الجاني والمجني عليه. وان كان مطلوباً شرعاً بالتأكيد، إلا ان التساوي العرفي كاف بطبيعة الحال، ولا يجب التساوي الدقي أو العقلي لتعذره على غالب الناس غير الاختصاصيين في الجراحة. وليس من المفروض قيام الاختصاصيين به. بل هو أمر عرفي ينبغي فهمه عرفاً، ونتيجة الفهم العرفي كفاية التساوي العرفي طبعاً.

المستوى الثاني: اننا يجب أن نبذل أقصى الجهد في التساوي. فان حصل فرق بسيط بعد كل ذلك، كنا معذورين. وذلك: بأن يقاس الجرح طولاً وعرضاً وعمقاً. ويعمل في الجاني بمقداره وفي مكانه. بغض النظر عن النسبة لأنها تختلف في حجوم الأجسام وفي السمن والضعف وفي المرض والصحة. وانما المهم هو التساوي في

---

[1] [سورة الاسراء: الآية ٣٣].

المقدار فقط. فان حصل بعد ذلك زيادة في جرح الجاني وجب دفع ديته على الأحوط. وان حصل قلة في التأثير، جاز الاستمرار بالعمل الى حين حصول التساوي.

وأما الضربات التي يتعذر حقيقة فيها التساوي، بل لابد أن تكون مختلفة عادة وعرفاً، وكذلك، الضربات التي قد تؤدي الى موت الجاني في القصاص مع العلم أن المجني عليه لم يمت. عندئذ لا يجب القصاص، بل لا يجوز. وينتقل الأمر الى الدية.

ولا يجب في القصاص أخذ البنج المخدر لدفع الألم، بل يعمل في تمام الاحساس. فان الجاني ضرب صاحبه بدون تخدير، فكذلك يكون مقتضى العدل عدم تخديره، بل ندعه يعاني الألم النفسي والعضوي بكامله. وهو جائز شرعاً بلا إشكال، لأنه هو مقتضى اطلاقات الأدلة ومعقد الاجماع.

نعم، يجب التوصل عند القصاص الى منع الجاني من الحركة والاضطراب الذي قد يحصل قهراً أو اختياراً. حتى لا يتوسع الجرح على غير الاختيار، ويمكن القصاص بالمقدار المطلوب. وذلك بربطه بالحبال أو امساكه من قبل جماعة أشداء، أو غير ذلك.

هذا، وينبغي تأجيل باقي الحديث عن القصاص: الى الكتاب الفقهي الخاص به الآتي فيما بعد بعونه سبحانه.

القطع

ويراد به قطع يدي السارق. وهي من العقوبات الشهيرة في الاسلام وقد نص عليها الكتاب الكريم بقوله سبحانه[1]: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ﴾.

وهذا اجمالاً مما لا خلاف فيه بين المسلمين. بعد كونه منصوصاً في القرآن الكريم. وانما ينبغي الحديث في أمرين اجمالاً ونوكل التفاصيل الى الفقه، وهما

---

[1] [سورة المائدة: الآية ٣٨].

موضع القطع وشروطه.

أما موضع القطع: فانه تقطع الأصابع الأربع من المفاصل التي تتصل بالكف، وتترك له الراحة والابهام. ولو سرق ثانية قطعت رجله اليسرى وهو الجزء البارز عن عمود الساق، وترك له العقب يمشي عليه. وان سرق ثالثة حبس مدى الحياة وأنفق عليه من بيت المال. وان سرق مرة رابعة قتل.

وهذا الموضع للقطع مجمع عليه بين علمائنا، حتى انه أصبح من علامات المذهب الامامي مقابل المذاهب الأخرى التي ترى القطع من الزند بمعنى بتر الكف كلها تمسكاً باطلاق الآية الكريمة. فان لفظ (أيديهما) قد يفهم منه ذلك. بل لعله أوضح في الكف منه في الأصابع. إلا ان رواياتنا عن المعصومين عليهم السلام صحيحة وصريحة في ذلك[1]. فتكون مقيدة للآية الكريمة. ومبينة للمراد منها. ومن حق السنة أن تفسر الكتاب الكريم.

وأما الشروط فهي عديدة: منها ما يرجع الى أن يكون الفرد مكلفاً بالتكاليف الشرعية، يعني بالغاً عاقلاً.

ومنها: ما يعود الى المال المسروق، وهو أن يكون محرزاً في حرز غير مأذون بدخوله أو فتحه. فلو هتك الحرز قطع، وكذلك أن يكون أخذ المال سراً لا علناً وقهراً

ومنها: ما يعود الى العلاقة بين السارق والمسروق منه، فلو كان السارق أباً للمسروق منه او عبداً له لم تقطع يده.

بقي اشتراط أن يكون المالك غير السارق. فلو كان المال لنفس الإنسان لم تصدق السرقة كما هو واضح، حتى لو كان متعلقاً لحق الغير كالمال المرهون أو المستأجر. اما سرقة المال في المعاملات الجائزة ــ يعني القابلة للفسخ بالذات ــ: كالاباحة والعارية والهبة لغير ذي رحم. فسرقته فسخ عملي له كالمعاطاة في العقود. وليس عليه قطع.

---

[1] [الوسائل: ج ١٨. كتاب الحدود. أبواب حد السرقة. الباب ٤. الحديث ٤، الباب ٥. الحديث ٤، ٨].

الكفارة

وهو صيغة فعّال من الكفر، والكفر: أصله الستر والغطاء، بما فيها الثوب والدرع وظلمة الليل وغيرها مما يستر ما تحته. وانما سمي الكفر كفراً لأنه يستر الايمان الغريزي وهو ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾[1]، وسمي الكفر بالنعمة كفراً لأنه يستر النعمة، يعني يدعي عدم وجودها أو يستر الشكر ويلغيه. وتكفير الذنوب من قبل الله سبحانه غفرانها على معنى سترها، واعتبارها كأن لم تكن. ومن ثم الغاء العقاب عليها.

ومن هنا نعرف ان الكفارة، وهي ـ على ما سنسمع ـ نحو من تحمل العقوبة. انما سميت كذلك لأنها شديدة الستر وفعالة به، بالنسبة الى الذنب التي حصلت من أجله. وانما يكون ذلك ـ طبعاً ـ بواسطة تكفير الله عز وجل الذنب الذي حصلت فيه الكفارة، فالستر الشديد انما هو منه ـ جل اسمه ـ وانما ينسب الى الكفارة على وجه التسبيب.

بقي ان الكفارات عموماً ليست قضائية، بل هي واجبة على المذنب بدون مرافعة. سواء كان الذنب فردياً كالافطار والظهار والحنث في اليمين أو كان له طرف آخر ككفارة القتل، فانها تدفع زائداً على الدية أو القصاص. وهاتان وان وجبتا في مرافعة قضائية، الا ان الكفارة واجب مستقل غير قضائي، في هذا المورد وغيره.

ولابد فيما يلي أن نحمل فكرة ملخصة عن أشكال الكفارات ومواردها، ونوكل تفاصيلها الى الفقه.

وأشهر الكفارات عملياً هو الكفارة الثلاثية: العتق والصيام والاطعام.

ويراد بالعتق: اعتاق او تحرير عبد أو أمة مسلمة أو مؤمنة. والصيام هو صيام شهرين متتابعين، والاطعام هو اطعام ستين مسكيناً،أي فقيراً شرعياً[2].

---

[1] [سورة الروم: الآية ٣٠].

[2] الفقير الشرعي هو من لا يجد قوت سنة كاملة فعلاً او قوة.

وقد ورد ذكرها في القرآن الكريم في الظهار: قال سبحانه[1]: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا ذَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ. فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً ذَلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾.

وقد اعتبرها ـ كما سمعنا ـ من حدود الله، وان لم يعتبرها الفقهاء من الحدود، وهدد على تركها بالعذاب الأليم.

وهذه الخصال الثلاث تأتي على وجوه ثلاث: التخيير، والترتيب، والجمع.

فالتخيير: بمعنى ان الفرد مخير في أن يأتي بأي واحد منها شاء. وأي واحد أتى به أجزأ عن الباقي، وهي كفارة افطار يوم من شهر رمضان.

والترتيب هو ان الفرد لا تجوز له الخصلة الثانية الا بعد العجز عن الأولى. يبدأ بالعتق فان عجز عنه وجب الصيام فان عجز عنه وجب الاطعام. وهو كفارة الظهار. وهو الذي نصت عليه الآية الكريمة التي سمعناها.

والجمع هو ان الفرد يجب عليه الاتيان بكل الخصال الثلاث، والمشهور وجودها في موردين:

أحدهما: كفارة الافطار في شهر رمضان على محرم كالخمر ولحم الخنزير، وقد يلحق بذلك المغصوب. وان كان حلالاً أصلاً.

ثانيهما: كفارة القتل. فان القاتل كما يجب عليه القصاص أو الدية، يجب عليه أيضاً دفع هذه الكفارة.

وهناك كفارة، تشبهها نسبياً، يجمع فيها بين التخيير والترتيب وهي الكفارة الثابتة في موارد: الايلاء واليمين والنذر. فان فعل شيئاً من ذلك وجبت عليه مخيراً بين العتق والاطعام، ويراد به هنا اطعام عشرة مساكين فقط او كسوتهم. فان عجز ـ وهنا الترتيب ـ: صام ثلاثة أيام متوالية.

وهناك من الكفارات ما يكون مستحباً، وتثبت أهميته من الناحية الأخلاقية

---

[1] سورة المجادلة: الآية ٣، ٤.

فقط. وهي عديدة:

منها: ما لو نذر صوم يوم أو أيام فعجز عنه. فان الأحوط له أن يتصدق لكل يوم بمد على مسكين. اذا كان هذا الاحتياط استحبابياً، كما هو الأرجح.

ومنها: ما روي عن الأمام الصادق عليه السلام[1]: **من ان كفارة عمل السلطان قضاء حوائج الاخوان**، وكفارة المجالس[2]: أن تقول عند قيامك منها: **سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين**. وكفارة الضحك قوله[3]: **اللهم لا تمقتني**. وكفارة الاغتياب[4]: الاستغفار للمغتاب. وكفارة الطيرة[5]: التوكل. وكفارة اللطم على الخدود[6]: الاستغفار والتوبة.

ومنها ما أفتى به المشهور[7] من كفارة جز المرأة شعرها في المصاب أو خدش وجهها وكذلك شق الرجل ثوبه في موت ولده أو زوجته. وهي كفارة يمين. وقد عرفناها. غير ان المشهور أفتى هنا بالوجوب، إلا ان الظاهر هو الاستحباب، وان كان اكيداً.

النفي

والأصل اللغوي من معناه: الطرد والازالة، ومنه الاخراج من العمل أو من البلد. ومنه قوله تعالى: ﴿أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾. ولعله الأصل للنفي المقابل للاثبات،

---

[1] [الوسائل: ج ١٥. أبواب الكفارات. الباب ٣٣. الحديث ١].

[2] [روي عن الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام من أحب أن يكتال بالمكيال الأوفى فليكن آخر كلامه من مجلسه: سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين. انظر الوسائل:ج ٤. أبواب التعقيب. الباب ٢٤. الحديث ١١. وانظر كذلك ج ١٥. أبواب الكفارات. الباب ٣٧. الحديث ١].

[3] [انظر المصدر السابق: ج ١٥. أبواب الكفارات. الباب ٣٤. الحديث ١].

[4] [المصدر السابق: الباب ٣٢. الحديث ١].

[5] [المصدر السابق: الباب ٣٥. الحديث ١].

[6] [المصدر السابق: الباب ٣١. الحديث ١].

[7] [المصدر السابق. انظر كذلك المسالك: ج ١٠. ص ٢٧. كشف اللثام الفاضل الهندي: ج ٩. ص ١٣٠. الجواهر: ج ٣٣. ص ١٨٣].

لأنه طرد له. والمنافاة: المضادة بين المعنيين أو المجموعتين.

والمقصود هنا هو الاخراج من البلد. وهو معنى لغوي جرى عليه اصطلاح الفقهاء أخذاً من الآية الكريمة. ويمكن أن يكون الاستعمال في هذا المورد مأخوذاً من النفي ضد الاثبات، لأن الفرد بعد نفيه يصبح منتفياً أو معدوماً من هذا البلد وموجوداً في الآخر.

والنفي بهذا المعنى عقوبة لبعض الجرائم. منها مورد الآية الكريمة التي أشرنا اليها وهو التمرد على المجتمع المسلم والفساد في الأرض، قال الله سبحانه وتعالى[1]: **﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾**. وهي واضحة في المطلوب اجمالاً.

ولا يحتمل عرفاً ان يكون المقصود من الأرض في قوله تعالى: **﴿أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾**... كل الأرض أو الكرة الارضية. بحيث يعود المعنى الى وجوب قتلهم. لا يحتمل ذلك : لأن القتل مشار اليه في أول الآية، بل المراد من الأرض هنا : المنطقة التي وقعت فيها الجريمة أو التمرد.

والآية الكريمة دالة على عدة عقوبات[2] معطوفة بحرف أو، ومعه تكون دالة على أحد أمرين:

الأول: ان الذين يحاربون الله ورسوله، يعاقبون بأحد هذه العقوبات على التخيير، وهو بيد القاضي أو الحاكم. ولا يجوز الجمع بين عقوبتين من هذه أو أكثر عليهم.

الثاني: ان اختلاف هذه العقوبات انما هي باختلاف الجرائم المرتكبة، وهي وان كانت مبينة بلفظ مشترك، وهي انهم **﴿يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً﴾**. إلا ان هذا المعنى له عدة مستويات في الأهمية وفي مراتب ايقاع الضرر

---

[1] سورة المائدة: الآية ٣٣.

[2] هي: ١ ــ القتل ٢ ــ الصلب ٣ ــ قطع اليد والرجل من خلاف، يعني متعاكساً ٤ ــ النفي من الأرض.

بالمجتمع. فكلما كان الضرر أكثر كانت العقوبة أكثر وهي المذكورة بالأول فالأول: ﴿أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا﴾. وكلما كانت الجريمة أقل كانت العقوبة أقل، وهو ما في النهاية: ﴿أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾. ويمكن إيكال فهم هذه التفاصيل الى السنة الشريفة.

عقوبات أخرى

وهو مما لا يحسن دخوله في القاموس السابق للعقوبات. لقلة موارده أو لكونه لا يكون الا مع نوع عقوبة أخرى، أو لكونها مبعثرة في كتاب الحدود وكتاب القصاص، وليس لها قاعدة عامة.

فمن ذلك الإحراق بالنار والالقاء من شاهق أو من جبل والتلويث بالعذرة ونتف الشعر وهدم الحائط على الجاني، والضرب بجسده كله على الأرض. والالقاء الى الوحوش لتعبث به أو تقتله، ونحو ذلك. ولا حاجة الى ذكر تفاصيله. وانما يرجع فيها الى الفقه.

فهذا هو نهاية الكلام في نوعية العقوبات ومستحقيها. وهو ـ كما عرفنا في أول الفصل ـ المرحلة الأولى من الكلام فيه.

المرحلة الثانية: في مبررات العقوبات، والحكم الداعية الى جعلها، في حدود ما ندركه من أمور. ويبقى الباقي موكولاً الى الحكمة الالهية التي سببت التشريع الأصلي في الاسلام، مما لا يعرفه أحد إلا الله والراسخون في العلم.

والكلام في ذلك اما عن العقوبات عموماً أي منظوراً اليها بنظر اجمالي عام. واما عن تفصيل تلك العقوبات، كما سبق أن سمعناها في المرحلة الأولى من هذا الفصل.

ولا ينبغي الآن الدخول في تفاصيل بعض الأمور التي يفترض أن تكون مسلّمة في نظر القارئ اللبيب، وانما نشير اليها اجمالاً لمجرد التنبيه. ونوكل الاستدلال عليها الى موارد أخرى:

فأولاً: ان مصلحة جعل العقاب أساساً في المجتمع وتشريع القضاء والمحاكم

أساساً، أمر حكيم وصحيح ومتفق عليه بين الأديان كلها والمذاهب والقوانين الدينية. وذلك لأجل التقليل من الاعتداء والجريمة. فان من لا تنفعه الأمور المعنوية للارتداع عن ذلك لابد من تهديده بالألم اذا هو فعله. فيرتدع عندئذ مع وجود العقوبة فعلاً على رأسه. كما قال في الدعاء : **ولو خفت تعجيل العقوبة لاجتنبته**[1].

وهذا الأمر الصحيح، انما يكون صحيحاً بغض النظر عن تفاصيل القوانين واختلافاتها، وبغض النظر عن استغلالها واستغلال القضاء لمصالح أخرى، وبغض النظر عن تسامح المجتمع وسلطانه في مطاردة المجرمين. الى غير ذلك من الأمور.

وعلى أي حال، ففي الأساس، ينبغي لدفع الجريمة وجود كلا الاجرائين النظري والعملي. وأعني بالنظري وجود قوانين العقوبات، وأعني بالعملي وجود القضاء المنفذ لتلك القوانين. إذ من الواضح انه بدون الثاني لا يؤثر الأول أي أثر. كما انه بدون الأول يكون القضاء ظلماً تماماً. فلابد من حدود وقوانين تنظمه وتضبطه.

ثانياً: ان المسلم بل كل متدين بدين إلهي، ينبغي أن يعترف بالحكمة المطلقة لله عز وجل. وأنه لا يفعل ولا يقول إلا ما هو المطابق للحكمة الواقعية سواء عرفها المخلوقون أم جهلوها.

فاذا أضفنا الى ذلك: تصديق المسلم بالاسلام وبصحة تعاليمه، وانها منسوبة الى الله عز وجل. عندئذ ينكسر رأس القلم وينقطع اللسان في التساؤل عن الحكمة والمصلحة في التشريع، لأنه بكل تأكيد صادر عن الحكمة الإلهية، وهي لا تتوخى الا الكمال للخلق وتربيتهم نحو الأفضل والأكمل. لأن الله بذاته المقدسة غني عن العالمين لا تضره ذنوب عباده ولا تنفعه طاعاتهم.

وانما دخل التساؤل عن الحكمة في التشريع والإشكال على بعض تفاصيله، مما دس الأعداء والمستعمرون في الأذهان الساذجة والخالية من الثقافة الدينية الحقيقية والمعمقة من الشبهات والانحرافات. ولو كان في الأذهان بقية من ادراك لتساءلت عن حقيقة هؤلاء الأعداء وأهدافهم من وراء دسائسهم وشبهاتهم.

---

[1] [مرت مصادره سابقاً].

ولكننا مع ذلك نتنزل عن ذلك ونستفهم عن الحكمة في بعض تعاليم الدين، وفي العقوبات على وجه التعيين، إرضاء لبعض الضمائر أولاً، ولكي تكون لنا الشجاعة الكافية في مواجهة الباطل. ولا يقال ضد المفكرين المتدينين انهم ساكتون عن الشبهات، وأن خير جواب عن الشبهة، هو اضمارها وعدم التصريح بها. بل نقول: انه في الامكان التصريح بها والجواب عليها بعونه سبحانه.

ثالثاً: ان هناك قانون معنوي عرفي ومتشرعي وعقلائي يقول[1]: **كلم الناس على قدر عقولهم**. فانه لا يمكن الكلام مع أي أحد إلا في حدود ما يطيق ويفهم، ويستحيل أن تحصل أي نتيجة بدونه. كتعليم طلاب المدرسة الابتدائية رياضيات التفاضل والتكامل أو الفيزياء الذرية. او كإعطاء المريض جرعة مضاعفة من الدواء قد تودي بحياته.

ومن المعلوم أيضاً ان تكليف أي مجتمع في أن يعلم أو أن يفهم ما يحصل في المستقبل أما مستحيل نظرياً أو مستحيل عملياً. ونريد بالاستحالة النظرية امتناع معرفة الزمن الآتي وأن المستقبل باب موصد أمام الناظرين ما لم يحصل في الحاضر ليعرفه الآخرون. ولكن هل هذا صحيح أو لا؟ بل يمكن لبعض الخلق أن يطلع على المستقبل أو بعض حوادثه. لسنا الآن بصدد ذلك.

وانما الذي يهمنا هو الجانب الثاني وهو ما قلنا عنه انه استحالة عملية. فلو استطاع شخص أو جماعة ان يعلموا بأمور المستقبل فسوف لن يستطيعوا أن يزرقوها الى الناس أو أن يفهموها للمجتمع إلا في أضيق نطاق كفرد أو فردين. اما على مستوى المجتمع فلا، بكل تأكيد.

والسر في ذلك هو القانون الذي أشرنا اليه: كلم الناس على قدر عقولهم، فان تكليم الناس على ما يحدث في المستقبل هو أعلى من عقولهم، لا يطيقون فهمه ولا يستوعبون معناه.

وليس هذا المعنى بعيداً عن أذهاننا، بل يكفينا مقدار مئة سنة، لنروي لمن كان هناك ما حصل لدينا من تطورات صناعية وفكرية واجتماعية. انه بالتأكيد سوف لن

---

[1] [الكافي: ج ١. كتاب العقل والجهل. الحديث ١٥. وهو مروي عن رسول الله ﷺ].

يصدق. وإن صدق فسوف يختلط عقله. وإن بقي عاقلاً فسوف لن يستوعب الفكرة بوضوح. فكيف الحال قبل عدة مئات من السنين؟!.

فاذا ضممنا الى ذلك: أمر واضح آخر، وهو أن الاسلام انما جعل وأسست تعاليمه الأساسية الأصلية قبل ما يزيد على ألف سنة أو قل حوالي الألف ونصف الألف من السنين. إذن، فحتى لو كان النبي ﷺ والمعصومين عليهم الصلاة والسلام يعلمون بأمور المستقبل وبحوادثه وتطوراته ــ كما ثبت فعلاً ذلك ــ الا انهم لا يستطيعون، وليس من المصلحة العامة ولا الخاصة الاعلان عنه والتصريح به في المجتمع وبيانه للناس عموماً. أو جعله ضمن تعاليم دينية محددة. كإيضاح حكم السفر في الفضاء أو حكم تفجير الذرة أو حتى حكم التدخين والادمان على المخدرات. فان كل ذلك مما حصل في الزمن المتأخر أو المستقبل لذلك العصر أو صدر الاسلام.

فليس من المعقول أن نجد بصراحة التعرض الى السيارات والطائرات والدبابات والمدافع والمآكل المعلبة والكومبيوترات ولعب الأطفال المتحركة وغير ذلك كثير. وانما يمكن التعرف على أحكام كل ذلك بما شرع الدين من قواعد عامة يمكن أن تشمل كل ظروف الحياة.

فاذا وصلنا الى هذه المرحلة من التفكير عرفنا بوضوح ــ في حدود ما نتكلم عنه أصلاً وهو العقوبات ــ: اننا لا يُعقل أن نجد التصريح بالعقوبة باطلاق النار أو الدهس في سيارة أو الالقاء من الطائرة مثلاً.

وانما استعمل الاسلام كل ما كان متوفراً في أول عهده من أساليب وجدها مطابقة للحكمة والمصلحة، كاستعمال السيف والسوط والحجارة والنار، ونحو ذلك. كما انه لم يستعمل أساليب أخرى كانت متوفرة كالقتل بالرمح او الدهس تحت أرجل الحيوانات.

اذن، فالاستشكال على عقوبات الاسلام بأنها ذات منحى قديم، صحيح عملياً، الا ان الاسلام والقادة الاسلاميين معذورون في ذلك، لأنهم ان أرادوا من ذلك الحين تطوير هذا الاتجاه، اذن سوف يواجهون بالفشل الذريع، لأنه يكون على

خلاف قانون التفهيم الذي ذكرناه. ومن ثم سوف لن يكون مفهوماً للناس ولا يمكن تطبيقه في المجتمع بأي حال.

كما ان علماء الاسلام خلال الأجيال ـ أياً كانوا ـ أيضاً معذورون في الأخذ بهذا الاتجاه الى العصر الحاضر، بل الى المستقبل القريب والبعيد، لأن أحكام الاسلام توقيفية ولا يمكن تغييرها أو التصرف بمضامينها، والا كانت بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

وهذا معناه: اننا اذا أمرنا دينياً أن نعاقب بالضرب بالسيف أو الجلد بالسوط تعين علينا ذلك، ولا نستطيع أن نخالفه الى غيره.

كما اننا اذا أمرنا دينياً أن نحكم طبقاً للبينات والأيمان، دون الكلاب البوليسية مثلاً، تعين ذلك أيضاً. والا كنا قد خرجنا عن ربقة الاسلام. لأن كل ذلك أحكام توقيفية لا مجال لتغييرها. نعم، يمكن التغيير في بعض المصاديق: كما لو كان الواجب قتل المعتدي بدون تعيين الأسلوب، أمكن قتله باطلاق النار عليه، وان لم يكن ذلك معروفاً في صدر الاسلام. وكما لو وجب القاء المجرم من شاهق أمكن القاؤه من طائرة أو من ناطحات سحاب، وان لم يكن ذلك متعارفاً سابقاً. كما ان الرجم بالحصى يمكن ان يكون باطلاق الحصى من آلة، لا من يد بشرية على أن لا يكون من غير الحصى والحجر، كالمعدن، وان لم يكن مشتعلاً، فانه مخالف للاحتياط جداً. كما ان ممارسة الجلد يمكن أن يكون بآلة ، كما لو ربطنا السوط المطاطي الى آلة متحركة ترفعه وتضرب به جسد المجرم، وهكذا. فان كل ذلك مما يكون ممكناً شرعاً على أي حال ما دام عنوان الجلد والرجم صادقاً. والشرائط الأساسية المطلوبة شرعاً متوفرة.

هذا، ومن المحتمل جداً، ان الامام المهدي المنتظر عليه السلام، عند ظهوره يأتي بعقوبات جديدة مناسبة لعصر ظهوره. فان له الحق في التشريع لأنه أحد مصادره سلام الله عليه. ولعل هذا أحد التفسيرات لما ورد[1] بأنه يأتي بأمر جديد وقضاء جديد وحكم جديد، وسيكون هذا ـ بطبيعة الحال ـ في حدود التعاليم والقواعد الاسلامية العامة، بحيث لا يكون منافياً لها.

[1] [الغيبة للنعماني: الباب ١٣. الحديث ١٩].

أما التوسع الفقهي الذي قد يخطر على البَال، بالغاء عقوبة الجلد والرجم وقطع يد السارق وابدالها الى عقوبات مناسبة مع التفكير الحديث. فهذا انما هو انحراف في العقل الديني وخروج على تعاليم الاسلام. وهو بالأساس مخالف لما اقتضته الحكمة الالهية من جعل هذه العقوبات. وقد أشرنا الى وجوب التسليم بهذه الحكمة جملة وتفصيلاً، كما انه لابد من الاعتراف بتوقيفية الأحكام الاسلامية جملة وتفصيلاً أيضاً.

فهذا الكلام حول الاستشكال بأن العقوبات الاسلامية قديمة. وقد عرفنا مبررات ذلك وأسبابه.

وأما كون هذه التعاليم قاسية، كما حصل الاستشكال عليها من جهة أخرى. فهو ما نعرض له الآن، بغض النظر عن الإشكال السابق، يعني مهما كان حالها من القدم أو الحداثة.

وجواب ذلك أعني القسوة يكون على مستويات، غير متنافية، أعني أن في الامكان أن تصدق جميعاً:

المستوى الاول: مستوى التسليم بالحكمة الالهية، بعد أن نعرف نحن كمسلمين بأن هذه العقوبات صادرة عن تلك الحكمة التي لا يعزب عنها مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، وانها أعرف بالواقع والمصلحة منا جميعاً ومن الخلق أجمعين.

اذن، فالمجرمون يستحقون هذه العقوبات بالذات، سواء سميناها قاسية أم لا. وقد نهانا القرآن الكريم عن استعمال العاطفة، والنواحي النفسية في العقوبات بقوله تعالى[1]: ﴿وَلا تَأْخذكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ﴾. بل يجب ايقاع العقوبة على المجرم بكل صرامة وجدية. ما دام ذلك موافقاً لدين الله سبحانه.

المستوى الثاني: مستوى الفكرة القائلة[2]: انظر الى من عصيت ولا تنظر الى مدى العصيان. فان العصيان مهما قَل أو كان تافهاً، فهو عصيان لله عز وجل الخالق

---

[1] [سورة النور: الآية ٢].

[2] [أوائل المقالات للشيخ المفيد: ص ٣٣٤].

العظيم وتحد لعظمته ومبارزة لمولويته. وهذا وحده يكفي أن يكون أي ذنب يستحق عقوبة ضخمة جداً. وكيف لا وهو الذي خلقني ورزقني وأعطاني هذا الجسد اللطيف والاحساس والحركة. ومع ذلك فقد عصيته بذلك، عَصيته باستغلال نعمه واحسانه في عصيانه.

ليس ذلك فقط، بل قلنا في بعض الموارد: ان العصيان يكتسب من الناحية الأخلاقية جهة لا نهائية من المسؤولية لأنه عصيان الله اللانهائي في صفاته وذاته. وتلك المسؤولية اللانهائية تستحق عقاباً لا نهائياً. ومن هنا ورد في بعض الأدعية: الهي لو عاقبتني بكل نارك ما كنت لي ظالماً.

ينتج من ذلك: ان هذه العقوبات المسطورة شرعاً، انما هي رحمة للمجرمين وتتضمن عفواً عن العاصين. أعني بتخفيف عقوباتهم، لأنهم كانوا يستحقون أضعافها. فاقتصر التشريع الاسلامي الرحيم على ذلك ولم يزد عليه، لأنه نازل من الرحمن الرحيم الذي وسعت رحمته كل شيء حتى هذا المورد، فأين القسوة في العقوبات؟!

المستوى الثالث: بالنسبة الى القتل الذي سبق أن عرفنا مناشئه وأسبابه. فان هناك عدداً من النفوس ان استمر لها الوجود في المجتمع وبين الناس، فانها تفسد أكثر مما تصلح وتعيب أكثر مما تشيد. فهي للفساد والافساد أقرب، بل هي جرثومة الفساد وسببه الأصلي الذي يجر الآخرين اليه. ومن المعلوم في كل من المجتمعات المنظورة، أن سبب الفساد أكثر وأسرع تأثيراً من سبب الصلاح.

فلابد لأمثال هؤلاء من موسى الحلاق وسكين القصاب، لابد لهم من القتل لكي ينفوا من وجه الأرض جميعاً، فينقطع بذلك سبب الفساد وأصله. وهو الذي لا يمكن إصلاح المجتمع الا مع اجتثاثه.

وبالطبع، فان فهم الفساد وان اختلف في وجهات النظر والقوانين والمبادئ، الا ان الدين الاسلامي يأخذه من زاوية فهمه بطبيعة الحال. ومن هذا المنطلق يحاول إصلاح الفرد، فان لم يصلح كان القبر خير له ولغيره من سطح الأرض.

وهذا يشمل ما عرفناه من الحكم بالقتل مباشرة كتارك الصلاة والمرتد

والساحر، أو الحكم بجوازه ـ ولو بدون مرافعة ـ كالمعتدي على العرض والمال الكثير. أو الحكم بأمور تؤدي الى قتله حتماً، كالمرجوم أو احتمالاً، كالمضروب بحد السوط، وهو الزاني واللائط غير المحصنين.

المستوى الرابع: هناك عقوبات موكولة الى تعيين الحاكم أو القاضي، بلا شك. وقد عرفنا عن ذلك فكرة واضحة فيما قلناه تحت عنوان التعزير.

ومحل الشاهد الآن أمران:

الأمر الأول: انه من المحتمل فقهياً، كما أشرنا هناك، ان التعزير لا يختص بالضرب بالسوط، بل يشمل أي عقوبة أو أسلوب مؤلم أو مؤذ. فمن هنا يمكن القول: بأن للقاضي أن يختار من العقوبات ما يلائم زمانه. فتكون حديثة. وليست بقديمة.

الأمر الثاني: ان الكمية ـ كالنوعية ـ أيضاً موكولة الى القاضي. والمفروض أن يختار من الكمية ما يحصل معه الظن الراجح بالتأديب والارتداع عن الاجرام.

وعلى أي حال، فانه ان أراد أن يتجنب (القسوة) التي ذكرها السائل في إشكاله، فانه يستطيع ذلك. ويعامل المذنب بمقدار قليل من العقاب وبمقدار كبير من الرحمة، لكن بشرط أن لا يتعدى ما يجب عليه من حصول الظن بالارتداع والتأديب.

المستوى الخامس: من المؤكد القول: ان أكثر العقوبات في الاسلام مالية وليست جسدية، كالديات والكفارات والغرامات، وغير ذلك مما سبق ومما لم يسبق. ومن المعلوم ان هذا المستوى من العقوبات لا يرد عليه كلا الإشكالين: لا كونها عقوبة قديمة ولا انها قاسية.

كما ان حقلاً واسعاً من حقول العقوبات ـ هو القصاص ـ وهو عدل كامل بمختلف الاتجاهات والقوانين والأديان، وليس لأحد أن يناقش فيه. لأنه أخذ للحق من المعتدي بمثل اعتدائه. اذن، فهو طبيعي بحكم العقل والشرع والعقلاء، ولا يرد عليه كلا الإشكالين المشار اليهما.

وانما يردان شكلياً، على بعض الحدود فقط كالرجم والجلد والقطع. وقد

عرفنا جوابهما مفصلاً.

وهناك إشكال ثالث قد يرد في بعض الأذهان على العقوبات الاسلامية، وهو: انها تؤدي الى الالجاء الى الطاعة والى حسن السلوك. مع ان الالجاء والاكراه والجبر غير مفروض أو غير ممكن في الشريعة. وقد نطق القرآن الكريم بخلافه حين قال سبحانه[1]: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّين﴾.

ويمكن الجواب على ذلك على عدة مستويات غير متنافية، كمستويات للجواب على الإشكال السابق:

المستوى الاول: ان هذا الالجاء انما يتصور أو يظن اذا كان هناك حاكم يطبقه، اذ ليس لوجوده النظري على الورق أي تأثير، كما هو واضح.

غير ان المفروض في الفقه الاسلامي تطبيق التعاليم الدينية كلها، بما فيها تعيين من يستطيع أن يطبق الحدود.

المستوى الثاني: ان الالجاء أو الجبر بالمعنى العقلي لا يحصل قطعاً، فان ذلك الجبر انما هو بمعنى ان الله سبحانه يجبر عباده على الطاعة والمعصية. ومن غير المحتمل أن يكون للعقوبات أثر في الجبر بعد القول بالاختيار من الله سبحانه. وانما الإشكال فقط في انها توجب الضغط والإكراه على الجاني أو من يريد الجناية.

المستوى الثالث: ان بعض الطاعات منوطة في صحتها بقصد القربة، كما هو معروف، كالصلاة والحج. فلو صلى للرياء أو للاكراه بطلت صلاته.

الا انه ليس في المحرمات شيء من ذلك أصلاً. بل المفروض فيها مجرد الارتداع عنها. ويكفي هذا في كون الفرد ناجياً من عقوباتها في الدنيا والآخرة، حتى وان كان السبب هو الرياء أو الإكراه أو أي شيء آخر. فمجرد كون الفرد لا يشرب الخمر أو لا يزني يكفي في تطبيق الحرمة، بأي دافع كان.

نعم، لو اقترن الارتداع عن الحرمة بقصد القربة كان هو السبب للتكامل الحقيقي في الدنيا والثواب في الآخرة. الا ان هذا حديث أخلاقي زائد على المستوى الفقهي العام.

---

[1] [سورة البقرة: الآية ٢٥٦].

اذن ينتج من ذلك: اننا لو فرضنا ان العقوبات موجبة للإلجاء والإكراه بترك الحرام، فهذا يكفي شرعاً، في تحصيل الأفراد أو المجتمع التاركين للحرام والمتجنبين لعقوبته الدنيوية والأخروية. ولا شك ان هذه خطوة موفقة في أن يصبح هذا الارتداع تدريجياً مقروناً بقصد القربة وامتثالاً حقيقياً. فان التكامل لا يأتي دفعة بل يأتي خطوة خطوة.

المستوى الرابع: انه لا يحتمل أصلاً أن تؤدي هذه العقوبات الى الالجاء والاكراه، وإلا لزم هذا الإشكال على القوانين النافذة كلها. مع العلم انه لا يحتمل في شيء منها ذلك، ولم يخطر في أي ذهن، لوضوح امكان التخفي عن القانون والتهرب من صولته ـ مهما كان نوعه ـ فاذا ارتدع الفرد من ذات نفسه مع امكان الاجرام، أو أجرم مع امكان الارتداع ـ كما هو متوفر ـ أعني الامكان والاختيار في كل أحد، كان هذا كافياً في دفع الإشكال، بلا إشكال.

ومن الصحيح ان القانون الديني يختلف عن القانون الوضعي، بأن الأعمال البشرية تحت المراقبة باستمرار في كل زمان ومكان. كما قال الله عز وجل[1]: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ﴾. وقال سبحانه[2]: ﴿لا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلا فِي السَّمَاءِ﴾، بخلاف تطبيقات القانون الوضعي فانها لا يمكن أن تكون تحت المراقبة الى هذه الدرجة. ويكون التهرب منها أيسر بكثير.

إلا ان هذا لا يعني تسجيل الإشكال الذي نتكلم عنه، وهو لزوم الاكراه والاجبار من العقوبات الدينية. فان التخفي في العصيان الديني له معنيان:

أحدهما: التخفي من القاضي الشرعي، أو الحاكم العام. وفي هذا لا يختلف القانون الشرعي عن الوضعي بأي حال. وقد رأينا أن هذا المستوى لا يعني الاجبار. وهذا المعنى هو الذي ينبغي أن يقع فيه الكلام دون غيره، كما سنوضح.

ثانيهما: التخفي من الله سبحانه. وهو أمر مستحيل في نظر المسلم، الا ان هذا لا يعني انزال العقوبات الدنيوية الشرعية. وانما يختص الأمر باستحقاق العقاب

---

[1] [سورة الفجر: الآية ١٤].

[2] [سورة آل عمران: الآية ٥].

الأخروي، ومن هنا قلنا قبل قليل: ان الذي ينبغي طرح السؤال ضمنه هو الأمر الأول دون الثاني.

واذا كان الله عز وجل عالماً بكل خفية، كما هو كذلك، فهذا يعني الالتزام بالورع أمامه، والحياء من وقوع الذنب بين يديه وتحت علمه.

وهذا لا يعني وصول الخبر الى السلطة الشرعية لإقامة الحد أو العقوبة، لأن الله تعالى ساتر على عبده، من حيث هو قادر على فضحه.

إذن، لا تكون العقوبات الشرعية بكل أنواعها موجبة للالجاء والاكراه بكل معانيه.

فصل
أحكام أمير المؤمنين
علي عليه السلام

تنقسم أحكام الأمام أمير المؤمنين عليه السلام الى قضائية وغير قضائية. وينقسم كل منهما الى ما هو مطابق للقواعد الشرعية والى ما هو نادر في بابه.

وليس معنى ندرته الغاء القاعدة الشرعية أو عصيانها، وانما معناه التوصل بعمل معين الى استنتاج النتيجة بدون حاجة الى القاعدة الشرعية كما سنرى، أو أن يكون المورد خارجاً عن حدود الشريعة كبعض المسائل الرياضية.

والنادر من أحكامه عليه السلام توصل اليه بذكاء ثاقب أو بعلم الهامي ناتج عن علو مقامه عند الله عز وجل، ويعد من كراماته التي لا يستطيعها أي أحد، وان كان الأسلوب بحسب الظاهر لا يحتوي على معجزة بالمعنى المصطلح.

ومن الطبيعي أن تكون أحكامه عليه السلام المطابقة للقواعد الشرعية مصدراً من مصادر التشريع، باعتبار انه امام مفترض الطاعة يكون قوله وفعله وتقريره من السنة، إلا ان النوادر مما ينبغي أن يسمع ولا يقاس عليه وهو من مختصاته عليه السلام حيث لا ينقل عن أحد من الأنبياء والمعصومين من جاء بمثله فضلاً عن غيرهم.

وبالرغم من اننا الآن في كتاب القضاء، ومن الطبيعي أن يختص كلامنا بالموارد القضائية، إلا اننا أردنا ان يختص هذا الفصل بنوادر الأحكام الصادرة عنه عليه السلام سواء كانت قضائية أم لا. فان كنا قد خالفنا المنهج المعتاد فقد نكون نفعنا القارئ في حقل من حقول المعرفة.

ومن هنا يمكن تقسيم قضاياه عليه السلام الى قسمين: قضائية، وغير قضائية.

القسم الاول: في الأحكام القضائية النادرة له عليه السلام:

منها: رواية أبي المعلى[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: أتي عمر بن الخطاب بامرأة قد تعلقت برجل من الأنصار، وكانت تهواه ولم تقدر له على حيلة. فذهبت فأخذت بيضة فأخرجت منها الصفرة وصبت البياض على ثيابها بين فخذيها، ثم جاءت الى عمر، فقالت: يا أمير المؤمنين ان هذا الرجل أخذني في موضع كذا وكذا ففضحني، قال: فهمّ عمر أن يعاقب الأنصاري، فجعل الأنصاري يحلف وأمير المؤمنين عليه السلام جالس، ويقول يا أمير المؤمنين: تثبت من أمري، فلما أكثر الفتى، قال عمر لأمير المؤمنين عليه السلام ما ترى يا أبا الحسن؟ فنظر أمير المؤمنين عليه السلام الى بياض على ثوب المرأة فاتهمها الى أن تكون احتالت لذلك فقال: ائتوني بماء حار قد أغلي غلياناً شديداً. ففعلوا فلما أتي بالماء أمرهم فصبوا على موضع البياض فاشتوى ذلك البياض، فأخذه أمير المؤمنين عليه السلام فألقاه في فيه، فلما عرف طعمه ألقاه من فيه، ثم أقبل على المرأة حتى أقرت بذلك، الحديث.

وعن عبد الله بن عثمان[2] عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام: أن رجلاً أقبل على عهد علي عليه السلام من الجبل حاجاً، ومعه غلام له فأذنب، فضربه مولاه فقال: ما أنت مولاي، بل أنا مولاك. فما زال ذا يتوعد ذا، وذا يتوعد ذا، ويقول كما أنت حتى نأتي الكوفة يا عدو الله، فاذهب بك الى أمير المؤمنين عليه السلام. فلما أتيا أمير المؤمنين عليه السلام فقال الذي ضرب الغلام: أصلحك الله، هذا غلام لي وانه أذنب فضربته فوثب عليّ. وقال الآخر هو والله غلام لي ان أبي أرسلني معه ليعلمني، وأنه وثب علي يدّعيني ليذهب بمالي، قال فأخذ هذا يحلف وهذا يحلف، وهذا يكذب هذا وهذا يكذب هذا. فقال: انطلقا فتصادقا في ليلتكما هذه ولا تجيئاني الا بحق، فلما أصبح أمير المؤمنين عليه السلام قال لقنبر: اثقب في الحائط ثقبين...... ثم قال لأحدهما: أدخل رأسك في هذا الثقب، ثم قال للآخر: أدخل رأسك في هذا الثقب، ثم قال: يا قنبر عليّ بسيف رسول الله صلى الله عليه وآله عجل اضرب رقبة العبد منهما، قال: فأخرج الغلام رأسه مبادراً، فقال علي عليه السلام للغلام: ألست تزعم بأنك لست

---

[1] الوسائل: ج ١٨. كتاب القضاء. أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى. الباب ٢١. الحديث ١.

[2] المصدر: الحديث ٤.

بعبد، ومكث الآخر في الثقب. قال: بلى، انه قد ضربني وتعدى علي. قال: فتوثق له أمير المؤمنين عليه السلام ودفعه اليه.

وفي رواية أخرى قال أبو جعفر الباقر عليه السلام[1]: توفي رجل على عهد أمير المؤمنين عليه السلام، وخلف ابناً وعبداً فادعى كل واحد منهما أنه الابن، وأن الآخر عبد له. فأتيا أمير المؤمنين عليه السلام، فتحاكما اليه، فأمر عليه السلام أن يثقب في حائط المسجد ثقبين، ثم أمر كل واحد منهما أن يدخل رأسه في ثقب ففعلا، ثم قال: يا قنبر جرد السيف ـ وأشار اليه لا تفعل ما آمرك به ـ ثم قال : اضرب عنق العبد فنحى العبد رأسه، فأخذه أمير المؤمنين عليه السلام. وقال للآخر أنت الابن. وقد اعتقت هذا وجعلته مولى لك.

وعن الشيخ المفيد[2] في الإرشاد: روت العامة والخاصة ان امرأتين تنازعتا في عهد عمر في طفل ادعته كل واحدة منهما ولداً لها بغير بينة، ولم ينازعهما فيه غيرهما. فالتبس الحكم في ذلك على عمر، ففزع الى أمير المؤمنين عليه السلام فاستدعى المرأتين فوعظهما وخوفهما. فأقامتا على التنازع فقال علي عليه السلام: أئتوني بمنشار، فقالت المرأتان: فما تصنع به؟ فقال: أقده نصفين لكل واحدة منكما نصفه، فسكتت إحداهما، وقالت الأخرى: الله الله يا أبا الحسن، ان كان لابد من ذلك فقد سمحت به لها، فقال: الله اكبر، هذا ابنك دونها، ولو كان ابنها لرقت عليه وأشفقت، واعترفت الأخرى أن الحق لصاحبتها. وان الولد لها دونها.

قال ـ يعني الشيخ المفيد[3] في الإرشاد ـ قال: وجاءه رجل فقال: يا أمير المؤمنين انه كان بين يدي تمر. فبدرت زوجتي فأخذت منه واحدة، فألقتها في فيها، فحلفت انها لا تأكلها ولا تلفظها. فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: تأكل نصفها وتلفظ نصفها، وقد تخلصت من يمينك.

أقول: ظاهر هذه الرواية نفوذ اليمين على فعل الغير. كقولنا: والله تفعل كذا،

---

[1] المصدر: الحديث ٩.

[2] المصدر: الحديث ١١.

[3] نفس المصدر والحديث.

وهو غير نافذ جزماً. وانما يراد ان الزوج بصفته مالكاً للتمر فقد حرم على زوجته ان تتصرف بالتمرة لا ببلعها ولا بالقائها من فمها، فأمرها الامام ﷺ بأكل نصفها والقاء نصفها، وهي فتوى للمرأة والرجل. واما قوله: وقد تخلصت من يمينك. فسواء قرأناها بضمير الخطاب أو بتاء التأنيث مع اعادة الضمير للمرأة، فهو منه ﷺ من باب: كلم الناس على قدر عقولهم، يعني على تقدير صحة ونفوذ ذلك اليمين الذي لم يرد أن يناقشهم في بطلانه.

وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج[1] قال سمعت ابن أبي ليلى يحدث أصحابه، قال: قال: قضى أمير المؤمنين ﷺ بين رجلين اصطحبا في سفر. فلما أرادا الغداء أخرج أحدهما من زاده خمسة أرغفة، وأخرج الآخر ثلاثة أرغفة. فمر بهما عابر سبيل فدعواه الى طعامهما فأكل الرجل معهما حتى لم يبق شيء، فلما فرغوا أعطاهما المعتر بهما ثمانية دراهم ثواب ما أكله من طعامهما. فقال صاحب الثلاثة أرغفة لصاحب الخمسة أرغفة: اقسمها نصفين بيني وبينك. وقال صاحب الخمسة: لا بل يأخذ كل منا من الدراهم على عدد ما أخرج من الزاد.

فأتيا أمير المؤمنين ﷺ في ذلك، فلما سمع مقالتهما قال لهما: اصطلحا فان قضيتكما دنية. فقالا: اقض بيننا بالحق، قال: فأعطى صاحب الخمسة أرغفة سبعة دراهم وأعطى صاحب الثلاثة أرغفة درهماً. وقال: أليس أخرج أحدكما من زاده خمسة أرغفة والآخر ثلاثة؟ قالا: نعم، قال: أليس أكل ضيفكما معكما مثل ما أكلتما؟ قالا: نعم. قال: أليس أكل كل واحد منكما ثلاثة أرغفة غير ثلث. قالا: نعم. قال: أليس أكلت أنت يا صاحب الثلاثة، ثلاثة أرغفة غير ثلث؟ وأكلت انت يا صاحب الخمسة ثلاثة أرغفة غير ثلث، وأكل الضيف ثلاثة أرغفة غير ثلث؟ أليس بقي لك يا صاحب الثلاثة ثلث رغيف من زادك؟ وبقي لك يا صاحب الخمسة رغيفان وثلث. وأكلت ثلاثة غير ثلث، فأعطاكما لكل ثلث رغيف درهماً فأعطى صاحب الرغيفين وثلث سبعة دراهم، وأعطى صاحب الثلث رغيف درهماً.

وطريقتها الرياضية واضحة، فانها يمكن ان تخرج بأحد أسلوبين:

---

[1] المصدر: الحديث ٥.

الأسلوب الأول: هكذا:

٨ ÷ ٣ = $\frac{٢}{٣}$ ٢ رغيف لكل واحد منهم

٥ - $\frac{٢}{٣}$ ٢ = $\frac{١}{٣}$ ٢ ما أكله الضيف من خبز صاحب الخمسة

٣ - $\frac{٢}{٣}$ ٢ = $\frac{١}{٣}$ ما أكله الضيف من خبز صاحب الثلاثة

$\frac{١}{٣}$ ٢ + $\frac{١}{٣}$ = $\frac{٢}{٣}$ ٢ مجموع ما أكل الضيف

وبعدها نعرف نسبة $\frac{١}{٣}$ ٢ الى $\frac{١}{٣}$ هكذا:

$\frac{١}{٣}$ ٢ = $\frac{٧}{٣}$ $<$ $\frac{١}{٣}$ ومجموع البسوط ثمانية.

لأن $\frac{٢}{٣}$ ٢ = $\frac{٨}{٣}$ والمقامات واحدة. اذن يعطي لصاحب $\frac{٧}{٣}$ سبعة دراهم ولصاحب $\frac{١}{٣}$ درهم واحد ليكون المجموع $\frac{٨}{٣}$.

الأسلوب الثاني: ان نفرض المسألة بالأصل أثلاثاً وذلك:

٨ × ٣ = ٢٤ ثلثاً في ثمانية أرغفة.

٢٤ ÷ ٣ = ٨ ثلث أكل كل واحد منهم.

٥ × ٣ = ١٥ ثلث في الخمسة أرغفة.

٣ × ٣ = ٩ ثلث في الثلاثة أرغفة.

١٥ - ٨ = ٧ ثلث أكل الضيف من صاحب الخمسة.

٩ - ٨ = ١ ثلث اكل الضيف من صاحب الثلاثة.

وحيث ان الدراهم (٨) بقدر الأثلاث التي أكلها الضيف بحسب الحاصلين الأخيرين. فيعطى صاحب الخمسة (٧) دراهم ويعطى صاحب الثلاثة درهماً واحداً، بمقدار ما ذهب منه من الأثلاث.

ومن قضاء أمير المؤمنين عليه السلام[1] ما جاء في حديث عاصم بن ضمرة السلولي:

---

[1] المصدر: الحديث ٢.

ان غلاماً ادعى على امرأة انها أمه فأنكرت. فقال عمر: عليّ بأم الغلام، فأتي بها مع أربع أخوة لها وأربعين قسامة يشهدون انها لا تعرف الصبي وان هذا الغلام مدع غشوم ظلوم يريد أن يفضحها في عشيرتها. وان هذه الجارية من قريش لم تتزوج قط. وانها بخاتم ربها.

الى أن قال: فقال علي عليه السلام لعمر: أتأذن لي ان أقضي بينهم؟ فقال عمر: سبحان الله كيف لا؟ وقد سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: أعلمكم علي بن أبي طالب. ثم قال للمرأة ألك شهود؟ قالت: نعم، فتقدم الأربعون قسامة فشهدوا بالشهادة الأولى، فقال علي عليه السلام: لأقضين بينكم قضية هي مرضاة الرب من فوق عرشه علمنيها حبيبي رسول الله صلى الله عليه وآله . ثم قال لها: ألك ولي؟ فقالت: نعم، هؤلاء أخوتي. فقال لاخوتها: أمري فيكم وفي أختكم جائز؟ قالوا: نعم. قال: أشهد الله، وأشهد من حضر من المسلمين أني قد زوجت هذه الجارية من هذا الغلام بأربعمئة درهم والنقد من مالي. يا قنبر علي بالدراهم، فأتاه قنبر بها فصبها في يد الغلام.

فقال: خذها فصبها في حجر امرأتك ولا تأتيني الا وبك أثر العرس، يعني الغسل: فقام الغلام فصب الدراهم في حجر المرأة ثم تلببها. فقال لها: قومي. فنادت المرأة: النار النار. يا ابن عم محمد تريد أن تزوجني من ولدي. هذا والله ولدي. زوجوني اخوتي هجيناً فولدت منه هذا. فلما ترعرع وشب أمروني أن أنتفي منه وأطرده. وهذا والله ولدي.

والرواية دالة بظاهرها على ولاية الاخوة على الأخت. وهو غير محتمل فقهياً، فان الولاية منحصرة في القرابة بالأب وأبيه، مضافاً الى انتفاء الولاية بالبلوغ والرشد، فاما ان يراد بها الولاية مجازاً، أو يراد توكيل المرأة لاخوتها بانجاز معاملاتها أو مجرد أخذ الاعتراف منها بذلك.

واما قوله للاخوة: أمري فيكم وفي أختكم جائز، فظاهره وان كان على سبيل الاستفهام. ومن هنا كان جوابهم: نعم. الا ان حمله على الاثبات أرجح، فانه عليه السلام ولي الجميع. ويمكن حمل (نعم) على معنى الموافقة على ذلك، فيكون قد زوجها بولايته هو عنها لا بصفته وكيلاً عن أوليائها، أعني الاخوة.

هـذا مـضافاً الى موقـف الولـد الـذي اعـترف ان المـرأة أمـه. كيـف تحـل لـه زوجيتها؟ إلا أن نحمل ذلك على انه خضوع لحكم أمير المؤمنين عليه السلام. أو انه فهـم الأمر الذي قصده، فمشى في نفس الطريق لكي تنتج النتيجة المطلوبة، وهـو اعترافها ببنوته، على أن قوله لها: قومي، ليس صريحاً في اعتقاده لزوجيتها.

وكذلك، رواية أخرى قال[1]: **قضى علي عليه السلام في امرأة أتته، فقالت: إن زوجي وقع على جاريتي بغير اذني. فقال للرجل ما تقول؟ فقال: ما وقعت عليها الا باذنها. فقال علي عليه السلام: ان كنت صادقة رجمناه، وان كنت كاذبة ضربناك حداً.**

وأقيمت الصلاة. فقام علي يصلي. ففكرت المرأة في نفسها فلم تر لها فرجاً في رجم زوجها ولا في ضربها الحد. فخرجت ولم تعد. ولم يسأل عنها أمير المؤمنين عليه السلام.

وينبغي أن يكون للقارئ واضحاً: ان الرجم هو حد الزاني المحصن. وهـو هنا كذلك لأنه متزوج، ولو كان قد وقع على الجارية بغير اذن مالكتها لكان زانياً محصناً. والحد المشار اليه في الرواية هو حد القذف ثمانون سوطاً، لأنه اذا لم يكن زانياً، فقد اتهمته زوجته بالزنا فتستحق الحد.

واستحقاقها للحد واضح فقهياً. إلا ان استحقاقه للرجم، غير واضح لعدم ثبوته قضائياً، لا بالبينة ذات الأربع شهود ولا بالاقرار. وانما هـو تهمة من قبل الزوجة عليه ليس إلا.

ومعه، فقوله: ان كنت صادقة رجمناه. انما يأتي باعتبار النظر الى الواقع. بغض النظر عن الاثبات القضائي، فانها ان كانت صادقة في علم الله تعالى. اذن، فهو زان محصن. وكل زان محصن يستحق الرجم. ولم يتعرض عليه السلام في هذا الكلام عن كيفية اثبات كونها صادقة أم لا. الأمر الذي يتضح منه انها كانت طريقة منه لفصل الخصومة بدون عقوبة كما حصل.

---

[1] المصدر: الحديث ١٠.

وفي رواية أخرى[1]: ان شخصاً مات وخلف مجموعة من الابل، وأوصى أن يدفع نصفها لشخص وثلثها لشخص وتسعها لشخص. وحين عدوا الجمال عرفوا أنها سبعة عشر جملاً. وهي لا تحوي الكسور المشار اليها. فرفعوا الأمر الى أمير المؤمنين ﷺ، فأمر بضم جمله الى هذه الجمال ثم دفع نصفها لصاحب النصف وثلثها لصاحب الثلث وتسعها لصاحب التسع، وبقي جمله له، وهذا هو مضمون الرواية.

وحيث وجد ﷺ أن رقم (١٧) لا ينقسم الى تلك الكسور على صحة. بل لابد من تقسيم الآحاد الى كسورها في حين ان الحيوان ـ وهو الجمل ـ لا يمكن تقسيمه عملياً. بل يجب دفعه حياً الى الموصى له، عندئذ قام بضم جمل واحد الى المجموع فأصبح العدد (١٨) وهو حاو على كل الكسور السابقة. فأعطى نصفها وهو (٩) لشخص، وثلثها وهو (٦) لشخص وتسعها وهو (٢) لشخص. فكان المجموع (١٧). ثم استرد جمله. بعد أن نفذ الوصية، وأعطى لكل شخص أكثر مما يستحق بقليل كما سنرى بعد قليل.

فان صاحب النصف يستحق نصف (١٧) فأعطي نصف (١٨) وهو أكثر وكذلك الآخرين. هكذا:

١٧ ÷ ٢ = ٨,٥ ، ١٨ ÷ ٢ = ٩

فيكون مقدار الفرق:

٩ – ٨,٥ = ٠,٥

وكذلك لصاحب الثلث:

١٧ ÷ ٣ = ٥,٩٩٩ ، ١٨ ÷ ٣ = ٦

والفرق: ٦ – ٥,٩٩٩ = ٠,٠٠١

وكذلك لصاحب التسع:

١٧ ÷ ٩ = ١,٨٨٨ ، ١٨ ÷ ٩ = ٢

---

[1] [قضاء أمير المؤمنين علي ﷺ لمحمد تقي التستري: الفصل ١٦. (فيما أجاب عن الحساب والرياضة). الحديث الثاني. ص ١٠٦. دار المغرب للطباعة والنشر].

والفرق: ٢ – ١,٨٨٨ = ٠,١١٢

ويمكن امتحان هذا الحساب بجمع النواتج هكذا:

٨,٥ + ٥,٩٩٩ + ١,٨٨٨ = ١٦,٣٨٧

و ٠,٥ + ٠,٠٠١ + ٠,١١٢ = ٠,٦١٣

و ١٦,٣٨٧ + ٠,٦١٣ = ١٨

ومن الملاحظ ان النصف والثلث والتسع لا يكونون العدد الصحيح بل يبقى $\frac{١}{١٨}$ منه[١]. ولذا استرجع جمله عليه السلام بعد فرض المال (١٨) جملاً. وهذا الجزء يعني في رقم (١٧) هكذا:

١٧ ÷ ١٨ = ٠,٩٤٤

وقد انقسم هذا الكسر على المستحقين أنفسهم. ولو أراد أن يأخذ نصفه وثلثه وتسعه، لأصبح الكسر لا نهائياً. ولكنه تخلص من ذلك بجميل الصنع.

هذا، ويحسن الالتفات الى قول بعض المفكرين[٢] ذوي الاختصاص بالرياضيات انه قال: ان ها هنا حالة خاصة كما يعبر عنه الرياضيون، وقال: ١٧ (عدد الجمال) + ١ = ١٨ على سبيل الصدفة.

وهذا منه غريب جداً بالرغم من مستواه العالي في الرياضيات. بل أرى أن المسألة ذات دور كبير في عدد من الأمثلة، بل يمكن ذكر مئات الأمثلة لها. وما يكون على سبيل الصدفة ــ حسب تعبيره ــ انما هو اقتران المسألة الحياتية مع المسألة الرياضية. أعني ان يكون شخص أوصى بذلك في حياة الامام عليه السلام فيكون حلها بهذا النحو. وما ذلك بصدفة، وانما هو من الله عز وجل بحسن توفيقه لاظهار كرامة من كرامات أمير المؤمنين عليه السلام.

---

(١) لأنه بعد توحيد المقامات هكذا:

$$\frac{٩}{١٨}+\frac{٦}{١٨}+\frac{٢}{١٨}=\frac{١٧}{١٨}$$

ثم $$\frac{١٨}{١٨}-\frac{١٧}{١٨}=\frac{١}{١٨}$$

(٢) التكامل في الاسلام: ج ٢. ص ٢١٢.

وأما الأمثلة في المسألة الرياضية فكثيرة، نذكر منها تسع مسائل، لتكون مع المسألة المروية سابقاً عشرة، ولكي تكون للقارئ عبرة.

ونذكر المسائل حسب ترقيمها العددي:

المسألة الاولى: لو أردنا النصف والربع من رقم (٣) لأضفنا اليه (١). وأعطينا نصف الأربعة لصاحب النصف، وربعها لصاحب الربع، فهذا ثلاثة. ويعود الواحد الينا، لأن:

٤ ÷ ٢ = ٢ و ٤ ÷ ٤ = ١

و ٢ + ١ = ٣ و ٤ - ٣ = ١

المسألة الثانية: لو أردنا النصف والسدسان من رقم (٥)، لأضفنا اليه (١) فيكون (٦). هكذا:

٦ ÷ ٢ = ٣ و ٦ ÷ ٦ = ١

و ٣ + ١ + ١ = ٥ و ٦ - ٥ = ١

وهذا الأخير هو الواحد الذي أضفناه.

المسألة الثالثة: لو أردنا النصف والثلث والثمن من رقم (٢٣)، نضيف اليه (١) فيكون (٢٤) ونقوم بالتقسيم ونسترجع الواحد. هكذا:

٢٤ ÷ ٢ = ١٢ و ٢٤ ÷ ٣ = ٨

و ٢٤ ÷ ٨ = ٣ و ١٢ + ٨ + ٣ = ٢٣

و ٢٤ -٢٣ = ١ وهو ما استرجعناه.

المسألة الرابعة: لو أردنا النصف والربع والثمن من رقم (٣٥) فنضيف (٥) ونقسم ثم نسترجع الخمسة نفسها. هكذا:

٣٥ + ٥ = ٤٠ و ٤٠ ÷ ٢ = ٢٠

و ٤٠ ÷ ٤ = ١٠ و ٤٠ ÷ ٨ = ٥

و ٢٠ + ١٠ + ٥ = ٣٥ و ٤٠ - ٣٥ = ٥

المسألة الخامسة: لو أردنا النصف والثلث ونصف السدس ـ يعني $\frac{1}{12}$ ـ من رقم (٥٥) أمكن أن نضيف خمسة ونقسم. ثم نسترجعها، كالسابق.

٥٥ + ٥ = ٦٠ و ٦٠ ÷ ٢ = ٣٠

و ٦٠ ÷ ٣ = ٢٠ و ٦٠ ÷ ١٢ = ٥

و ٣٠ + ٢٠ + ٥ = ٥٥ و ٦٠ - ٥٥ = ٥

المسألة السادسة: لو أردنا النصف وثلاثة أسباع، يعني أردنا السبع ثلاثة مرات من رقم (٦٥) لما أمكن، الا باضافة خمسة واسترجاعها بعد ذلك:

٦٥ + ٥ = ٧٠ و ٧٠ ÷ ٢ = ٣٥

و ٧٠ ÷ ٧ = ١٠ و ١٠ × ٣ = ٣٠

و ٣٠ + ٣٥ = ٦٥ و ٧٠ - ٦٥ = ٥

المسألة السابعة: لو أردنا النصف والربع والثمن ونصف الثمن من رقم (٧٥) لما صح ذلك الا باضافة (٥) واسترجاعها، هكذا:

٧٥ + ٥ = ٨٠ و ٨٠ ÷ ٢ = ٤٠

و ٨٠ ÷ ٤ = ٢٠ و ٨٠ ÷ ٨ = ١٠

و ٨٠ ÷ ١٦ = ٥ و ٤٠ + ٢٠ + ١٠ + ٥ = ٧٥

و ٨٠ - ٧٥ = ٥ التي استرجعناها.

المسألة الثامنة: لو أردنا النصف والربع والخمس من رقم (٩٥) لما أمكن الا باضافة خمسة واسترجاعها:

٩٥ + ٥ = ١٠٠ و ١٠٠ ÷ ٢ = ٥٠

و ١٠٠ ÷ ٤ = ٢٥ و ١٠٠ ÷ ٥ = ٢٠

و ٥٠ + ٢٥ + ٢٠ = ٩٥ و ١٠٠ - ٩٥ = ٥

المسألة التاسعة: لو أردنا النصف والربع والسبع ونصف السبع من رقم (١٣٥) لما أمكن الا باضافة خمسة ثم استرجاعها أيضاً. هكذا:

١٣٥ + ٥ = ١٤٠ و ١٤٠ ÷ ٢ = ٧٠

و ١٤٠ ÷ ٤ = ٣٥ و ١٤٠ ÷ ٧ = ٢٠

و ١٤٠ ÷ ١٤ = ١٠

و ٧٠ + ٣٥ + ٢٠ + ١٠ = ١٣٥

و ١٤٠ - ١٣٥ = ٥ وهي المسترجعة.

فهذه هي المسائل التسع التي لو أضيفت الى المسألة المروية كانت عشرة. ويمكن الاضافة عليها ما شاء الله تعالى. على اختلاف الأعداد الملحوظة والكسور المطلوبة، والأرقام المضافة والمسترجعة. ولا حاجة الى ذكر فلسفة ذلك رياضياً، وانما نوكله الى أهل الاختصاص.

ومحل الشاهد: ان المسألة المروية ليست مجرد صدفة أو حادث نادر، كما زعم ذلك المفكر.

بل اذا لاحظنا عمود الأعداد اللامتناهي صعوداً، ولاحظنا عمود الأعداد السلبية اللامتناهي نزولاً. أمكن القول بأن عدداً لا متناهياً من أمثال هذه المسائل يمكن ايجاده. وخاصة اذا التفتنا الى أمر بسيط نسبياً، وهو أن مضاعفات الأعداد التي عرفنا بأنفسها تشكل مسائل على هذا النحو أيضاً لكن بأعداد أكبر، والمضاعفات أيضاً لا متناهية في عمود الأعداد اللامتناهي، فهذا في هذه المضاعفات فضلاً عن غيرها.

بقي بعض الحديث عن الرواية نفسها.

فمن ذلك: انها في نفسها ليس فيها مرافعة قضائية. وانما ذكرناها هنا باعتبار أن الناس في مشكلات الأمور الدينية يرجعون الى القضاة والأولياء. وهذا منها. فانها تتضمن تنفيذ وصية أبيهم، وقد رجعوا فيها الى سيد الأولياء سلام الله عليه.

ومن ذلك: اننا وان أضفنا على مسألته سلام الله عليه عشرة مسائل إلا ان له ـ عليه السلام ـ قصب السبق، والمزية في ذلك: **أولاً**: لأنه فتح الباب على أمثال هذا الحساب. وثانياً: لأننا استخرجنا ذلك بتفكير وتأمل. وهو لم يحتج الى أي تفكير، وانما التفت الى ذلك رأساً.

ومن ذلك: التساؤل عن السبب الذي حدا بالأب بهذه الوصية الغريبة الصعبة نسبياً.

وما قد يبدو للنظر في ذلك عدة أمور:

الأمر الاول: ان هذه الرجل لم يكن يعرف عدد ابله، وكان يتخيل امكان

انقسامها على الكسور التي أوصى بها. كما لو كان يظن انها ثمانية عشر جملاً وليست سبعة عشر. ولكنه كان خاطئاً في ظنه.

الأمر الثاني: ان هذا الرجل أراد إيكال الأمر الى أمر مستحيل، بحيث لا يمكن تنفيذ وصيته من أجل ﴿حَاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَاهَا﴾[1].

الأمر الثالث: ان هذا الرجل لم يكن لديه مانع من تقسيم الحيوان بعد ذبحه. فيصل الى كل واحد ممن أوصى له بعض الحيوانات في الحياة وبعضها في الممات. غير ان أمير المؤمنين عليه السلام، اشترط على نفسه ضمناً أن يقسمها جميعاً وهي أحياء.

الى غير ذلك من الاحتمالات التي لا يحسن الدخول في تفاصيلها أكثر من ذلك.

فهذا عدد من المسائل القضائية له عليه السلام. وهو القسم الأول من نوعي المسائل النادرة له عليه السلام. وهي ليست على نحو الحصر، بل هناك العشرات غيرها، غير ان الاطالة فيها يخرج بنا عن غرض هذا الكتاب. فليرجع بها القارئ الى مظانها.

القسم الثاني: المسائل النادرة له ـ عليه السلام ـ في غير القضاء، ولعل أشهر مسألة مروية[2] عنه هو استخراج القاسم المشترك الأصغر بين الأرقام العشرة الأولى كلها، فحين سئل عن ذلك كان راكباً فرساً، فوقف لحظة ثم قال: اضرب عدد أيام سنتك في أيام اسبوعك، ثم نخس فرسه وذهب.

ويراد بأيام السنة رقم (٣٦٠) . فان الاعتقاد العرفي كونها كذلك. مضافاً الى انه هو المعدل بين السنتين القمرية والشمسية. فان القمرية (٣٥٥) والشمسية (٣٦٥). ومعدله هو ذلك، كما يلي:

٣٥٥ + ٣٦٥ = ٧٢٠

٧٢٠ ÷ ٢ = ٣٦٠

ويراد بأيام الاسبوع رقم (٧) كما هو واضح. ويكون الناتج من ضرب هذين الرقمين ما يلي:

٣٦٠ × ٧ = ٢٥٢٠

---

[1] [سورة يوسف: الآية ٦٨].

[2] انظر بلفظ آخر في: قضاء أمير المؤمنين عليه السلام: ص٢١.

وهو ينقسم على كل الأرقام العشرة. اما الواحد فواضح. واما غيره فكما يلي:

٢٥٢٠ ÷ ٢ = ١٢٦٠

٢٥٢٠ ÷ ٣ = ٨٤٠

٢٥٢٠ ÷ ٤ = ٦٣٠

٢٥٢٠ ÷ ٥ = ٥٠٤

٢٥٢٠ ÷ ٦ = ٤٢٠

٢٥٢٠ ÷ ٧ = ٣٦٠

٢٥٢٠ ÷ ٨ = ٣١٥

٢٥٢٠ ÷ ٩ = ٢٨٠

٢٥٢٠ ÷ ١٠ = ٢٥٢

وهذا يعني ضمناً ان عدد أيام السنة (٣٦٠) ينقسم على كل الأرقام الا السبعة، فاذا ضربناه بها انقسم على الجميع. وهذا الأمر صحيح كما يلي:

٣٦٠ ÷ ٢ = ١٨٠

٣٦٠ ÷ ٣ = ١٢٠

٣٦٠ ÷ ٤ = ٩٠

٣٦٠ ÷ ٥ = ٧٢

٣٦٠ ÷ ٦ = ٦٠

٣٦٠ ÷ ٧ = ٥١٫٤٢٨

٣٦٠ ÷ ٨ = ٤٥

٣٦٠ ÷ ٩ = ٤٠

٣٦٠ ÷ ١٠ = ٣٦

فلم ينقسم على السبعة بعدد صحيح او بدون باق.

ولم يحتج سلام الله عليه الى التحليل لكي يستخرج نفس الناتج، وهو كما يلي:

الأعداد	القاسم
١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، ١٠	٢
١، ١، ٣، ٢، ٥، ٣، ٧، ٤، ٩، ٥	٣
١، ١، ١، ٢، ٥، ١، ٧، ٤، ٣، ٥	٢
١، ١، ١، ١، ٥، ١، ٧، ٢، ٣، ٥	٢
١، ١، ١، ١، ٥، ١، ٧، ١، ٣، ٥	٣
١، ١، ١، ١، ٥، ١، ٧، ١، ١، ٥	٥
١، ١، ١، ١، ١، ١، ٧، ١، ١، ١	٧
١، ١، ١، ١، ١، ١، ١، ١، ١، ١	

فاذا ضربنا هذه الأرقام ببعضها نتج نفس الرقم الذي قال عليه السلام:

$$٢^{٣} \times ٣^{٢} \times ٥ \times ٧ = ٢٥٢٠$$

وهذا الحاصل هو القاسم المشترك الأصغر، يعني أصغر رقم يمكن ان تنقسم عليه هذه الأرقام. بحيث لو طرحنا منها أي عدد حتى الواحد أو قسمناه على أي عدد غير الواحد لما أمكن تقسيم الناتج على الأعداد جميعاً.

مع انه يمكن أن تكون هناك أرقام أكبر منه تنقسم على كل تلك الأرقام. وأوضح هذه الأرقام ما اذا ضربنا الأعداد العشرة ببعضها البعض. فانه ينتج (٣٦٢٨٨٠٠). وهو أكبر بمقدار (١٤٤٠) ضعف عن القاسم المشترك الأصغر الذي أشار اليه الامام عليه السلام لأن:

$$٣٦٢٨٨٠٠ \div ٢٥٢٠ = ١٤٤٠$$

ولو حذفنا إحدى النقطتين من يمين الرقم نفسه، يعني قسمناه على عشرة لأمكن تقسيمه أيضاً على الأعداد العشرة، الا أنه يبقى أكبر من القاسم المشترك بمقدار (١٤٤) مرة.

$$٣٦٢٨٨٠ \div ٢٥٢٠ = ١٤٤$$

ورقم (١٤٤٠) ينقسم على كل الأرقام الا السبعة. ورقم (١٤٤) ينقسم على ذلك الا السبعة والعشرة. كما هو معلوم لمن يجرب.

والمهم ان أية تجربة لن تنتج الا بالرجوع الى القاسم المشترك الأصغر الذي

أعطاه الإمام عليه السلام.

بقي انه ينبغي هنا أن نشير الى البرهان على ان هذا القاسم المشترك ينقسم على الأرقام كلها.

اما انقسامه على (٢) فلأنه عدد زوجي له نصف كامل.

واما انقسامه على (٣) فلأن مجموع القيمة المطلقة لأرقامه (٩). وهو ينقسم على (٣) لأن:

٠ + ٢ + ٥ + ٢ = ٩

واما انقسامه على (٤) فلأن رقمي الآحاد والعشرات فيه من مضاعفات الأربعة لأن ٢٠ ÷ ٤ = ٥

واما انقسامه على خمسة فلأنه منته في يمينه بصفر. وهو بنفسه دليل على امكان انقسامه على عشرة، ومعلوم ان ما ينقسم على عشرة ينقسم على خمسة.

واما انقسامه على (٦) فلأن القاسم المشترك المشار اليه ينقسم، كما عرفنا، على (٢)، وعلى (٣). اذن، فهو ينقسم على (٦) لأن: ٢ × ٣ = ٦.

واما انه ينقسم على (٧) فلأنه من مضاعفات السبعة، لأننا اذا ضربنا (٣٦٠) في (٧) نتج (٢٥٢٠).

وهذه الطريقة هي الوحيدة للتعرف على الانقسام على (٧). بالرغم من امكان تكرارها في كل الأرقام، لأن (٢٥٢٠) من مضاعفاتها جميعاً، كما رأينا فيما سبق، وإلا لم ينقسم عليها بدون باق.

واما انقسامه على (٨) فلأن الأرقام الثلاثة الاولى في يمينه تقبل القسمة عليها وهو (٥٢٠) فان:

٥٢٠ ÷ ٨ = ٦٢

واما انقسامه على (٩) فلأن القيمة المطلقة لأرقامه يساوي تسعة، كما تحدثنا عن ذلك في رقم (٣)، وقد سبق أن تحدثنا عن العشرة أيضاً.

واما صحة القواعد التي تمت بها هذه البراهين، رياضياً، يعني ـ مثلاً ـ لماذا ان

الرقم اذا كانت مجموع القيمة المطلقة لأرقامه تساوي تسعة فهو ينقسم على تسعة. فهذا موكول الى مجال آخر، غير هذا الكتاب.

فهذه إحدى المسائل المعقدة التي لم يحتج فيها الامام أمير المؤمنين عليه السلام الى تفكير، بل أجاب فيها على البديهة.

ومن تلك المسائل ما روي[1] : **أن يهودياً جاء الى أمير المؤمنين عليه السلام، فقال: يا علي، أعلمني أي عدد يتصحح فيه الكسور التسعة جميعاً من غير كسر؟ وكذلك من كل من كسوره التسعة إلا من خمسة، فيكون له كل من الكسور التسعة مصححاً من غير كسر إلا الثمن لربعه والربع لثمنه والسبع لسبعه والتسع لتسعه والثمن لثمنه؟**

فقال عليه السلام: ان أعلمتك تسلم؟ قال: نعم. فقال: اضرب اسبوعك في شهرك ثم ما حصل لك في سنتك، تظفر بمطلوبك.

ومن المعلوم: ان الاسبوع (٧) والشهر (٣٠) والسنة (٣٦٠)، وقد سبق الوجه فيه، فيكون كما يلي:

٧ × ٣٠ × ٣٦٠ = ٧٥٦٠٠

وهذا الحاصل ينقسم على الأرقام العشرة الأولى جميعها، فهو له نصف وربع وخمس وسدس وسبع وثمن وتسع وعشر. على هذا الغرار:

٧٥٦٠٠ ÷ ٢ = ٣٧٨٠٠ نصفه

٧٥٦٠٠ ÷ ٣ = ٢٥٢٠٠ ثلثه

٧٥٦٠٠ ÷ ٤ = ١٨٩٠٠ ربعه

٧٥٦٠٠ ÷ ٥ = ١٥١٢٠ خمسه

٧٥٦٠٠ ÷ ٦ = ١٢٦٠٠ سدسه

٧٥٦٠٠ ÷ ٧ = ١٠٨٠٠ سبعه

٧٥٦٠٠ ÷ ٨ = ٩٤٥٠ ثمنه

٧٥٦٠٠ ÷ ٩ = ٨٤٠٠ تسعه

٧٥٦٠٠ ÷ ١٠ = ٧٥٦٠ عشره

---

[1] التكامل في الاسلام: ج ٤. ص ١١٣. وانظر قضاء أمير المؤمنين عليه السلام: ص ١٢١.

فهذه هي الكسور التسعة المشار اليها في سؤال السائل للرقم المشار اليه في الجواب.

بقي أن نعرف مدى انقسام هذه النواتج على الأرقام العشرة كلها، وأياً منها لا ينقسم. حتى نعرف انه ليس لسبعه سبع، وليس لثمنه ثمن، وغيرها مما هو مشار اليه.

فالنصف وهو (٣٧٨٠٠) ينقسم على الأعداد العشرة كلها، يعني يكَون الكسور العشرة كلها. هكذا:

٣٧٨٠٠ ÷ ٢ = ١٨٩٠٠

٣٧٨٠٠ ÷ ٣ = ١٢٦٠٠

٣٧٨٠٠ ÷ ٤ = ٩٤٥٠

٣٧٨٠٠ ÷ ٥ = ٧٥٦٠

٣٧٨٠٠ ÷ ٦ = ٦٣٠٠

٣٧٨٠٠ ÷ ٧ = ٥٤٠٠

٣٧٨٠٠ ÷ ٨ = ٤٧٢٥

٣٧٨٠٠ ÷ ٩ = ٤٢٠٠

٣٧٨٠٠ ÷ ١٠ = ٣٧٨٠

فكل من هذه النواتج هي كسر من المقسوم وكسر الكسر بالنسبة الى المقسوم الأصلي. فرقم (٤٩٥٠) هو ربع النصف و(٥٤٠٠) هو سبع النصف وهكذا. وعلى القارئ أن يقيس ذلك فيما يلي، بلا حاجة الى تكرار.

والرقم الأصلي أعني: ٧٥٦٠٠ ينقسم ثلثه وهو ٢٥٢٠٠، على الأرقام العشرة كلها أيضاً كما يلي:

٢٥٢٠٠ ÷ ٢ = ١٢٦٠٠

٢٥٢٠٠ ÷ ٣ = ٨٤٠٠

٢٥٢٠٠ ÷ ٤ = ٦٣٠٠

٢٥٢٠٠ ÷ ٥ = ٥٠٤٠

٢٥٢٠٠ ÷ ٦ = ٤٢٠٠

٢٥٢٠٠ ÷ ٧ = ٣٦٠٠

٢٥٢٠٠ ÷ ٨ = ٣١٥٠

٢٥٢٠٠ ÷ ٩ = ٢٨٠٠

٢٥٢٠٠ ÷ ١٠ = ٢٥٢٠

والرقم الأصلي المزبور ينقسم ربعه وهو: ١٨٩٠٠، على كل الأرقام العشرة الا الثمانية، فانه لا ينتج عدداً صحيحاً بل عدداً كسرياً. وهذا هو المشار اليه في النص بقوله: الا الثمن لربعه. وذلك كما يلي:

١٨٩٠٠ ÷ ٢ = ٩٤٥٠

١٨٩٠٠ ÷ ٣ = ٦٣٠٠

١٨٩٠٠ ÷ ٤ = ٤٧٢٥

١٨٩٠٠ ÷ ٥ = ٣٧٨٠

١٨٩٠٠ ÷ ٦ = ٣١٥٠

١٨٩٠٠ ÷ ٧ = ٢٧٠٠

١٨٩٠٠ ÷ ٨ = ٢٣٦٢,٥

١٨٩٠٠ ÷ ٩ = ٢١٠٠

١٨٩٠٠ ÷ ١٠ = ١٨٩٠

فهذا الرقم الذي تحته خط هو ثمن الربع بالنسبة الى العدد الأصلي. ولم ينقسم على صحة.

والرقم الأصلي المزبور ينقسم خمسه وهو: ١٥١٢٠ على كل الأرقام العشرة بدون كسر أو باقي:

١٥١٢٠ ÷ ٢ = ٧٥٦٠

١٥١٢٠ ÷ ٣ = ٥٠٤٠

١٥١٢٠ ÷ ٤ = ٣٧٨٠

١٥١٢٠ ÷ ٥ = ٣٠٢٤

١٥١٢٠ ÷ ٦ = ٢٥٢٠

١٥١٢٠ ÷ ٧ = ٢١٦٠

١٥١٢٠ ÷ ٨ = ١٨٩٠

١٥١٢٠ ÷ ٩ = ١٦٨٠

١٥١٢٠ ÷ ١٠ = ١٥١٢

وكذلك ينقسم سدسه وهو: ١٢٦٠٠ على كل الأرقام العشرة صحيحاً:

١٢٦٠٠ ÷ ٢ = ٦٣٠٠

١٢٦٠٠ ÷ ٣ = ٤٢٠٠

١٢٦٠٠ ÷ ٤ = ٣١٥٠

١٢٦٠٠ ÷ ٥ = ٢٥٢٠

١٢٦٠٠ ÷ ٦ = ٢١٠٠

١٢٦٠٠ ÷ ٧ = ١٨٠٠

١٢٦٠٠ ÷ ٨ = ١٥٧٥

١٢٦٠٠ ÷ ٩ = ١٤٠٠

١٢٦٠٠ ÷ ١٠ = ١٢٦٠

والرقم الأصلي أعني: ٧٥٦٠٠، ينقسم سبعه وهو ١٠٨٠٠ على الأرقام العشرة الا السبعة. وهو المشار اليه في النص. والسبع لسبعه، يعني انه لا ينقسم على صحة، بل بكسر او بباقي، وهكذا في جواب الامام عليه السلام كما يلي:

١٠٨٠٠ ÷ ٢ = ٥٤٠٠

١٠٨٠٠ ÷ ٣ = ٣٦٠٠

١٠٨٠٠ ÷ ٤ = ٢٧٠٠

١٠٨٠٠ ÷ ٥ = ٢١٦٠

١٠٨٠٠ ÷ ٦ = ١٨٠٠

١٠٨٠٠ ÷ ٧ = ١٥٤٢,٨٥٧

١٠٨٠٠ ÷ ٨ = ١٣٥٠

١٠٨٠٠ ÷ ٩ = ١٢٠٠

١٠٨٠٠ ÷ ١٠ = ١٠٨٠

فهذا الذي تحته خط هو سبع السبع المشار اليه.

والرقم الأصلي ينقسم ثمنه وهو: ٩٤٥٠ على ثمانية أرقام من العشرة. ولا ينقسم على الاربعة ولا على الثمانية. وهذا هو مصداق قوله في الرواية. والربع لثمنه. وقوله: والثمن لثمنه. وذلك كما يلي :

٩٤٥٠ ÷ ٢ = ٤٧٢٥

٩٤٥٠ ÷ ٣ = ٣١٥٠

٩٤٥٠ ÷ ٤ = ٢٣٦٢,٥

٩٤٥٠ ÷ ٥ = ١٨٩٠

٩٤٥٠ ÷ ٦ = ١٥٧٥

٩٤٥٠ ÷ ٧ = ١٣٥٠

٩٤٥٠ ÷ ٨ = ١١٨١,٢٥

٩٤٥٠ ÷ ٩ = ١٠٥٠

٩٤٥٠ ÷ ١٠ = ٩٤٥

وما تحتهما خط هو ربع الثمن وثمن الثمن كما أشرنا.

والرقم الأصلي الذي عرفناه ينقسم تسعه وهو: ٨٤٠٠ على كل الأرقام العشرة إلا التسعة. وهو مصداق قوله في الرواية. ولتسعه تسع. يعني انه من المستثنيات بحيث لا يكون لتسعه تسع. كما يلي:

٨٤٠٠ ÷ ٢ = ٤٢٠٠

٨٤٠٠ ÷ ٣ = ٢٨٠٠

٨٤٠٠ ÷ ٤ = ٢١٠٠

٨٤٠٠ ÷ ٥ = ١٦٨٠

٨٤٠٠ ÷ ٦ = ١٤٠٠

٨٤٠٠ ÷ ٧ = ١٢٠٠

٨٤٠٠ ÷ ٨ = ١٠٥٠

٨٤٠٠ ÷ ٩ = ٩٣٣.٣٣٣

٨٤٠٠ ÷ ١٠ = ٨٤٠

فالرقم الذي تحته خط تسع التسع المشار اليه.

والرقم الأصلي ينقسم عشره وهو: ٧٥٦٠ على الأرقام العشرة كلها بدون استثناء. كما يلي:

٧٥٦٠ ÷ ٢ = ٣٧٨٠

٧٥٦٠ ÷ ٣ = ٢٥٢٠

٧٥٦٠ ÷ ٤ = ١٨٩٠

٧٥٦٠ ÷ ٥ = ١٥١٢

٧٥٦٠ ÷ ٦ = ١٢٦٠

٧٥٦٠ ÷ ٧ = ١٠٨٠

٧٥٦٠ ÷ ٨ = ٩٤٥

٧٥٦٠ ÷ ٩ = ٨٤٠

٧٥٦٠ ÷ ١٠ = ٧٥٦

ومن ذلك نرى أنه قد اشترط السائل أن لا يكون للعدد المقترح خمس حالات:

١ ـ ان لا يكون له ثمن الربع.

٢ ـ ان لا يكون له ربع الثمن.

٣ ـ ان لا يكون له سبع السبع.

٤ ـ ان لا يكون له تسع التسع.

٥ ـ ان لا يكون له ثمن الثمن.

هذا مع انقسام الأعداد الباقية كلها على الأعداد العشرة كلها. وقد عرفنا صحة ذلك مفصلاً في جواب الامام عليه السلام.

وقوله في الرواية: الا من خمسة. يريد بها هذه الحالات الخمس.

ومن المعلوم أن الالتفات الى ذلك فوراً من المعجزات في وقت لم تكن فقط العمليات الأربعة مطولة وصعبة، وخاصة في أرقام كبيرة كهذه. بل كانت الأرقام نفسها لا تكتب بسهولة ووضوح كما عليه الآن، وخاصة بالخط الكوفي الذي كان معروفاً يومئذ. ولم يكن يعرف الحساب البسيط فضلاً عن المعقد الا النادر النادر من الناس.

ولذا تقول الرواية: ان اليهودي حين تأكد من صحة الناتج، ووجد بغيته، دخل في الاسلام، كما اشترط عليه الامام أمير المؤمنين عليه السلام.

وتزداد أهمية الاعجاز في جواب الامام عليه السلام، اذا التفتنا الى الطريقة التي يمكن أن يستخرج بها الرقم الذي أشار اليه عليه السلام. فانها طريقة رياضية معقدة ومطولة. ذكرها أحد المفكرين في كتابه[1] . ونحن نسطرها عنه مع بعض الإيضاح. لكي يتجلى بوضوح أهمية جواب الامام عليه السلام، وذلك كما يلي:

أ . بما انه يجب أن يكون للنصف نصف وثلث وربع وخمس وسدس وسبع وثمن وتسع وعشر. اذن، يجب ان يكون للعدد المطلوب $\frac{١}{٢} \times \frac{١}{٢} = (\frac{١}{٢})^{٢}$ نصف أس ٢ .

أي يجب أن يقبل القسمة على ٢ × ٢ = $٢^{٢}$

كما يجب أن يقبل القسمة على ٢ × ٣ لأنه يجب أن يكون للنصف ثلث أي $\frac{١}{٢} \times \frac{١}{٣} = \frac{١}{٦}$ فيجب أن يقبل القسمة على ٢×٣.

وهكذا يجب أن يكون لنصف العدد المطلوب ربع أي:

$\frac{١}{٢} \times \frac{١}{٤} = \frac{١}{٨}$ فيجب أن يقبل القسمة:

على ٢ × ٤ = $٢^{٣}$

وعلى ٢× ٥

وعلى ٢ × ٦ = ٢ × ٢ × ٣ = $٢^{٢}$ × ٣

[1] التكامل في الاسلام: ج ٤. ص ١١٤ وما بعدها الى عدة صفحات.

وعلى ٢ × ٧

وعلى ٢ × ٨ = ٢×٢×٢×٢ = $٢^{٤}$

وعلى ٢ × ٩ = ٢ × $٣^{٢}$

وعلى ٢ × ١٠ = ٢ × ٢ × ٥ = $٢^{٢}$ × ٥

ب . وبما انه يجب ان يكون لثلث العدد المطلوب نصف وثلث وربع وخمس الى العشر. فيجب أن يقبل القسمة:

على ٣ × ٢ (لأن $\frac{١}{٣} \times \frac{١}{٢} = \frac{١}{٦}$)

وعلى ٣ × ٤ = ٣ × $٢^{٢}$

وعلى ٣ × ٥

وعلى ٣ × ٦ = ٣ × ٣ × ٢ = $٣^{٢}$ × ٢

وعلى ٣ × ٧

وعلى ٣ × ٨ = ٣ × $٢^{٣}$

وعلى ٣ × ٩ = ٣ × $٣^{٢}$ = $٣^{٣}$

وعلى ٣ × ١٠ = ٣ × ٢ × ٥

ج . وبما انه يجب ان يكون لربعه نصف وربع وخمس... الخ. اذن، وجب ان يقبل القسمة:

على ٤ × ٢ = $٢^{٢}$ × ٢ = $٢^{٣}$

وعلى ٤ × ٣ = $٢^{٢}$ × ٣

وعلى ٤ × ٤ = $٢^{٢}$ × $٢^{٢}$ = $٢^{٤}$

وعلى ٤ × ٥ = $٢^{٢}$ × ٥

وعلى ٤ × ٦ = $٢^{٢}$ × ٢ × ٣ = $٢^{٣}$ × ٣

وعلى ٤ × ٧ = $٢^{٢}$ × ٧

وعلى ٤ × ٨ = $٢^{٢}$ × $٢^{٣}$ = $٢^{٥}$

وعلى ٤ × ٩ = $٢^{٢}$ × $٣^{٢}$

وعلى ٤ × ١٠ = $٢^{٢}$ × ٢ × ٥ = $٢^{٣}$ × ٥

د . وبما انه يجب ان يكون لخمس ذلك العدد نصف وثلث وربع وخمس... الى العشر. اذن، وجب ان يقبل القسمة:

على ٥ × ٢

وعلى ٥ × ٣

وعلى ٥ × ٤ = ٥ × $٢^{٢}$

وعلى ٥ × ٥ = $٥^{٢}$

وعلى ٥ × ٦ = ٥ × ٢ × ٣

وعلى ٥ × ٧

وعلى ٥ × ٨ = ٥ × $٢^{٣}$

وعلى ٥ × ٩ = ٥ × $٣^{٢}$

وعلى ٥ × ١٠ = ٥ × ٥ × ٢ = $٥^{٢}$ × ٢

هـ . وبما انه يجب ان يكون لسدس العدد نصف وثلث وربع ... الى العشر. اذن، وجب ان يقبل القسمة:

على ٦ × ٢ = ٢ × ٣ × ٢ = $٢^{٢}$ × ٣

وعلى ٦ × ٣ = ٢ × ٣ × ٣ = ٢ × $٣^{٢}$

وعلى ٦ × ٤ = ٢ × ٣ × $٢^{٢}$ = $٢^{٣}$ × ٣

وعلى ٦ × ٥ = ٢ × ٣ × ٥

وعلى ٦ × ٦ = ٣ × ٢ × ٣ ×٢ = $٢^{٢}$ × $٣^{٢}$

وعلى ٦ × ٧ = ٢ × ٣ × ٧

وعلى ٦ × ٨ = ٢ × ٣ × $٢^{٣}$ = $٢^{٤}$ × ٣

وعلى ٦ × ٩ = ٢ × ٣ × $٣^{٢}$ = ٢ × $٣^{٣}$

وعلى ٦ × ١٠ = ٢ × ٣ × ٢ × ٥ = $٢^{٢}$ × ٣ × ٥

و. وبما انه يجب ان يكون لسبع العدد نصف وثلث وربع وخمس... الخ. اذن، وجب ان يقبل القسمة:

على ٧ × ٢

وعلى ٧ × ٣

وعلى ٧ × ٤ = ٧ × $٢^{٢}$

وعلى ٧ × ٥

وعلى ٧ × ٦ = ٧ × ٢ × ٣

وعلى ٧ × ٧ = $٧^{٢}$

وعلى ٧ × ٨ = ٧ × $٢^{٣}$

وعلى ٧ × ٩ = ٧ × $٣^{٢}$

وعلى ٧ × ١٠ = ٧ × ٢ × ٥

ز. وبما انه يجب ان يكون لثمن العدد المطلوب ثلث وربع وخمس وغيرها الى العشر، وجب أن يقبل القسمة:

على ٨ × ٢ = $٢^{٣}$ × ٢ = $٢^{٤}$

وعلى ٨ × ٣ = $٢^{٣}$ × ٣

وعلى ٨ × ٤ = $٢^{٣}$ × $٢^{٢}$ = $٢^{٥}$

وعلى ٨ × ٥ = $٢^{٣}$ × ٥

وعلى ٨ × ٦ = $٢^{٣}$ × ٢ × ٣ = $٢^{٤}$ × ٣

وعلى ٨ × ٧ = $٢^{٣}$ × ٧

وعلى ٨ × ٨ = $٢^{٣}$ × $٢^{٣}$ = $٢^{٦}$

وعلى ٨ × ٩ = $٢^{٣}$ × $٣^{٢}$

وعلى ٨ × ١٠ = $٢^{٣}$ × ٢ × ٥ = $٢^{٤}$ × ٥

ح. وبما انه يجب ان يكون لتسع العدد نصف وربع وغيرهما الى العشر دون باق. اذن، وجب ان يقبل القسمة:

على ٩ × ٢ = $٣^{٢}$ × ٢

وعلى ٩ × ٣ = $٣^{٢}$ × ٣ = $٣^{٣}$

وعلى ٩ × ٤ = $٣^{٢}$ × $٢^{٢}$

وعلى ٩ × ٥ = $٣^{٢}$ × ٥

وعلى ٩ × ٦ = $٣^{٢}$ × ٢ × ٣ = $٣^{٣}$ × ٢

وعلى ٩ × ٧ = $٣^{٢}$ × ٧

وعلى ٩× ٨ = $٣^{٢}$ × $٢^{٣}$

وعلى ٩ × ٩ = $٣^{٢}$ × $٣^{٢}$ = $٣^{٤}$

وعلى ٩ × ١٠ = $٣^{٢}$ × ٢ × ٥

ط . وبما انه يجب ان يكون لعشر العدد نصف وثلث وربع... الى العشر. اذن، وجب أن يقبل القسمة:

على ١٠ × ٢ = ٢ × ٥ × ٢ = $٢^{٢}$ × ٥

وعلى ١٠ × ٣ = ٢ × ٣ × ٥

وعلى ١٠ × ٤ = ٢ × ٥ × $٢^{٢}$ = $٢^{٣}$ × ٥

وعلى ١٠ × ٥ = ٢ × ٥ × ٥ = ٢ × $٥^{٢}$

وعلى ١٠ × ٦ = ٢ × ٥ × ٢ × ٣ = $٢^{٢}$ × ٥ × ٣

وعلى ١٠ × ٧ = ٢ × ٥ × ٧

وعلى ١٠ × ٨ = ٢ × ٥ × $٢^{٣}$ = ٥ × $٢^{٤}$

وعلى ١٠ × ٩ = ٢ × ٥ × $٣^{٢}$

وعلى ١٠ × ١٠ = ٢ × ٥ × ٢ × ٥ = $٢^{٢}$ × $٥^{٢}$

فالمضاعف المشترك البسيط لجميع هذه الأعداد هو:

$٢^{٢}$ × $٣^{٤}$ × $٥^{٢}$ × $٧^{٢}$ = ٦٤ × ٨١ × ٢٥ × ٤٩ = ٦٣٥٠٤٠٠

وهذا الحاصل يحتوي على الكسور حتى الاستثناءات التي في الرواية.

ولكننا اذا رجعنا الى حل المسألة، كما في المنطوق وقمنا بالعملية الآتية:

٧ × ٣٠ × ٣٦٠ (وهو عدد أيام الاسبوع في عدد أيام الشهر في عدد أيام السنة).

٣٠ = ٢ × ٣ × ٥

٣٦٠ = $٢^{٣}$ × $٣^{٢}$ × ٥

اذن: ٧×٣٠×٣٦٠=٧×٢×٣×٥×$٢^{٣}$×$٣^{٢}$×٥=٧×$٢^{٤}$×$٣^{٣}$×$٥^{٢}$ = ٧٥٦٠٠

فلا يوجد في حاصل الضرب الاخير: $٢^{٦} = ٢^{٣} \times ٢^{٣} = ٨ \times ٨$ فلا يكون له ثمن الثمن (كما في منطوق المسألة).

ولا يوجد في حاصل الضرب الأخير: $٩ \times ٩ = ٣^{٢} \times ٣^{٢} = ٣^{٤}$

اذن، لا يكون له تسع التسع (كما في المنطوق).

ولا يوجد في حاصل الضرب الأخير: $٤ \times ٨ = ٢^{٢} \times ٢^{٣} = ٢^{٥}$.

إذن، لا يكون له ربع الثمن او ثمن الربع (كما في المنطوق).

ولا يوجد في حاصل الضرب الأخير: $٧ \times ٧ = ٧^{٢}$

اذن، لا يكون له سبع السبع (كما في المنطوق).

فطريقة الحل: ان يؤخذ المضاعف المشترك البسيط للنتائج الأخيرة المرقمة بالحروف: أ، ب، ج، د، هـ، و، ز، ح، ط. فيكون هذا المضاعف يساوي:

$$٢^{٦} \times ٣^{٤} \times ٥^{٢} \times ٧^{٢}$$

وبما انه يجب ان لا يكون للعدد المطلوب سبع السبع:

$$\left(\frac{١}{٧}\right) \times \left(\frac{١}{٧}\right) = \left(\frac{١}{٧}\right)^{٢}$$

اذن، وجب ان يكون أس ٧ في المضاعف المشترك البسيط واحد، أي لا يكون هناك العامل $٧^{٢}$.

وبما انه يجب ألا يكون للعدد المطلوب تسع التسع:

$$\left(\frac{١}{٩}\right) \times \left(\frac{١}{٩}\right) = \left(\frac{١}{٣}\right)^{٢} \times \left(\frac{١}{٣}\right)^{٢} = \left(\frac{١}{٣}\right)^{٤}$$

اذن، وجب ان يكون أس ٣ في المضاعف المذكور ٣ لا ٤ أي $٣^{٣}$.

وبما انه يجب ان لا يكون للعدد المطلوب ربع الثمن:

$$\left(\frac{١}{٤}\right) \times \left(\frac{١}{٨}\right) = \left(\frac{١}{٢}\right)^{٢} \times \left(\frac{١}{٢}\right)^{٣} = \left(\frac{١}{٢}\right)^{٥}$$

اذن، وجب أن ينزل أس ٢ الى ٤ فيكون $٢^{٤}$ في المضاعف المشترك البسيط، لأن العدد لا يقبل القسمة على $٢^{٥}$، أو لا يكون له ربع الثمن ما لم يكن أحد عوامله $٢^{٥}$، وكذلك الحال في ثمن الربع:

$$\left(\frac{1}{8}\right)\times\left(\frac{1}{4}\right)=\left(\frac{1}{2}\right)^{3}\times\left(\frac{1}{2}\right)^{2}=\left(\frac{1}{2}\right)^{5}$$

وبصورة طبيعية لا يكون للعدد المذكور وهو (٧٥٦٠٠) ثمن الثمن لأننا نزلنا أس ٢ الى ٤ أي جعلناه 2^4 والعدد لا يكون له ثمن الثمن

$$\left(\frac{1}{8}\right)\times\left(\frac{1}{8}\right)=\left(\frac{1}{2}\right)^{3}\times\left(\frac{1}{2}\right)^{3}=\left(\frac{1}{2}\right)^{6}$$

ما لم يكن فيه العامل 2^6، وقد حذفناه بجعل الأس على ٢ هو ٤ يعني 2^4.

فتكون العوامل للعدد المطلوب ايجاده كما يلي:

$$7\times2^{4}\times3^{3}\times5^{2}=7\times5\times3\times2\times2^{3}\times3^{2}\times5=7\times5\times3\times2\times8\times9\times5=$$

$7\times30\times360=75600$.

وهو حاصل ضرب أيام الاسبوع في أيام الشهر ثم في أيام السنة، كما قال به الامام عليه افضل الصلاة والسلام.

هذا، ويمكن إيضاح المسألة الرياضية على عدة مستويات، ولكن فيما ذكرناه الكفاية لمن اكتفى.

بقي السؤال الذي عرضنا مشابهاً له في المسألة السابقة. وهو أن السائل كيف حصل على مثل هذا السؤال؟

وجواب ذلك: ان هذا السائل فيه احتمالان:

فاما أن يكون قد اختار هذه الكسور التي استثناها لمجرد انها جرت على لسانه صدفة، إلا انها أصبحت بحسن توفيق الله عز وجل سبباً لكرامة من كرامات الامام عليه السلام.

واما أن يكون اختار المسألة بما فيها من الكسور عالماً بالحل اجمالاً او تفصيلاً. وأراد أن يمتحن بها الامام عليه السلام، وقد فاز سلام الله عليه في هذا الاختبار على أحسن وجه، من حيث انه لم يفكر ولم يكتب الصحائف الطوال، بل أجاب على البديهة، واستخدم أرقام الأيام الطبيعية المعهودة لكل أحد.

أقول: ومن الافادات والكرامات للامام عليه السلام:

ما روي عن المناقب عن عطا[1] قال: أتى قوم من اليهود الى عمر، فقالوا: أنت والي هذا الأمر بعد نبيكم، وقد أتيناك نسألك عن أشياء، فان أنت أخبرتنا بها آمنا واتبعناك، فقال عمر: سلوا عما بدا لكم. قالوا: أخبرنا عن أقفال السموات السبع ومفاتيحها، وأخبرنا عمن أنذر قومه وليس من الجن ولا من الإنس، وأخبرنا عن خمسة لم يخلقوا في الأرحام، وعن واحد واثنين وثلاثة وأربعة وخمسة وستة وسبعة وثمانية وتسعة وعشرة وأحد عشر واثنا عشر.

فأطرق عمر ساعة. ثم قال: سألتم عمر بن الخطاب عما ليس له به علم. ولكن ابن عم رسول الله يخبركم عما سألتموني عنه.

فأرسل اليه فدعاه فلما أتاه، قال له: يا أبا الحسن إن معشر اليهود سألوني أشياء لم أجبهم فيها بشيء. ولقد ضمنوا لي ان أجبتهم أن يؤمنوا بالنبي. فقال لهم علي عليه السلام: يا معشر اليهود، اعرضوا علي مسائلكم. فقالوا له مثل ما قالوا لعمر، فقال لهم: أتريدون أن تسألوني عن شيء سوى هذا، قالوا: لا، يا أبا شبر وشبير.

فقال لهم علي عليه السلام: أما أقفال السموات فالشرك بالله، ومفاتيحها قول: لا إله إلا الله. وأما الذي أنذر قومه وليس من الجن ولا من الإنس، فتلك نملة سليمان[2]. وأما الخمسة الذين لم يخلقوا في الأرحام: فآدم وحواء وعصا موسى[3] وناقة صالح وكبش إبراهيم.

وأما الواحد فالله الواحد لا شريك له. وأما الاثنان فآدم وحواء. وأما الثلاثة فجبرئيل وميكائيل واسرافيل. وأما الأربعة فالتوراة والانجيل والزبور والفرقان العظيم. وأما الخمسة فخمس صلوات مفروضات، وأما الستة فقول الله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أيام﴾. وأما السبعة

---

[1] ص١٠٣ من كتاب قضاء أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، تأليف الشيخ محمد تقي التستري، ط دار التربية. مهمل من التاريخ. [الفصل ١٢. الحديث الخامس].

[2] في قوله تعالى: ﴿قَالَتْ نَمْلَةٌ: يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لا يَشْعُرُونَ﴾ [سورة النمل: الآية ١٨]. وهذا انذار او تحذير من الخطر.

[3] يقصد الأفعى المخلوقة من العصا، وقد دل عليها القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى﴾ [سورة طه: الآية٢٠].

فقول الله عز وجل: ﴿وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعاً شِدَاداً﴾. وأما الثمانية فقوله عز وجل: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾. وأما التسع فالآيات المنزلة على موسى[١]. وأما العشر فقول الله عز وجل: ﴿وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلاثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَاهَا بِعَشْرٍ﴾. وأما الأحد عشر فقول يوسف لأبيه: ﴿إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَباً﴾. وأما الاثنى عشر فقول الله عز وجل لموسى: ﴿اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْناً﴾.

فأقبل اليهود يقولون: نشهد ألا إله إلا الله. وأن محمداً رسول الله وأنك ابن عم رسول الله ...... الحديث.

ومنها: ما روي عن خصائص الرضي[٢]: قال كعب الأحبار له عليه السلام: أخبرني يا أبا الحسن عمن لا أب له وعمن لا عشيرة له وعمن لا قبلة له. قال: أما من لا أب له فعيسى عليه السلام. وأما من لا عشيرة له فآدم عليه السلام. وأما من لا قبلة له، فهو البيت الحرام هو قبلة ولا قبلة له. هات يا كعب.

فقال (كعب): أخبرني يا أبا الحسن عن ثلاثة أشياء لم تركض في رحم، ولم تخرج[٣] من بدن. فقال عليه السلام له: هي عصا موسى وناقة ثمود وكبش ابراهيم. هات يا كعب.

فقال: بقيت خصلة، فان أنت أخبرتني بها فأنت أنت. قال: هلمها يا كعب، قال: قبر سار بصاحبه. قال: ذلك يونس بن متى، إذ سجنه الله في بطن الحوت.

وفي رواية أخرى[٤]: انه سأله رأس الجالوت. فقال: ما أصل الأشياء؟ فقال عليه السلام: هو الماء، لقوله تعالى : ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ . قال: وما جمادان

---

[١] وهو قوله تعالى: ﴿فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَى فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ﴾ [سورة النمل: الآية١٢].

[٢] المصدر: ص ١٠١. [الفصل ١٢. الحديث الأول.

ملاحظة: هناك اختلافات يسيرة في نص الرواية في متن الكتاب الأصلي ونحن اثبتنا في المتن النص كما في المصدر الأصلي المنقول عنه الرواية.

انظر خصائص الأئمة للشريف الرضي: ص ٩٠].

[٣] يعني: لم تولد.

[٤] المصدر: ص ١٠٣. [الفصل ١٢. الحديث الرابع].

تكلما؟ فقال عليه السلام: هما السماء والأرض[١]. وقال: وما شيئان يزيدان وينقصان، ولا يرى الخلق ذلك. فقال عليه السلام: الليل والنهار. الى أن قال: وما الذي يتنفس بلا روح، فقال عليه السلام: ﴿وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ﴾. قال: وما شيء يزيد وينقص؟ فقال: القمر. وما شيء لا يزيد ولا ينقص ؟ قال: البحر[٢]. قال: وما شيء ينقص ولا يزيد؟ قال: العمر.

وعن الكنجي الشافعي[٣] في مناقبه عن سعيد بن المسيب، قال: لقي حذيفة بن اليمان عمر بن الخطاب فقال له عمر: كيف أصبحت يا ابن اليمان ؟ فقال: كيف تريدني أن أصبح ؟ أصبحت والله أكره الحق، وأحب الفتنة وأشهد بما لم أره، وأحفظ غير المخلوق، وأصلي على غير وضوء، ولي في الأرض ما ليس لله في السماء.

فغضب عمر من قوله...... فبينما هو في الطريق، اذ مرّ بعلي بن أبي طالب عليه السلام فرأى الغضب في وجهه، فقال: ما أغضبك يا عمر؟ فقال: لقيت حذيفة، فسألته. كيف أصبحت؟ فقال: أصبحت أكره الحق. فقال: صدق. يكره الموت وهو حق. فقال: يقول: وأحب الفتنة. فقال عليه السلام: صدق. يحب المال والولد. وقد قال الله تعالى: ﴿أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلادُكُمْ فِتْنَةٌ﴾. فقال: يقول: وأشهد بما لم أره. فقال عليه السلام: صدق. يشهد لله بالوحدانية والموت والبعث والقيامة والجنة والنار والصراط، ولم ير ذلك كله.

فقال: وقد قال: اني أحفظ غير المخلوق. فقال: صدق. يحفظ كتاب الله، وهو غير مخلوق[٤]. قال: ويقول: وأصلي على غير وضوء. فقال: صدق، يصلي على ابن عمي رسول الله على غير وضوء. والصلاة عليه جائزة. فقال: قد قال أكبر من ذلك. قال عليه السلام: وما قال؟ قال: قال: ان لي في الأرض ما ليس لله في السماء. قال: صدق. زوجته وولده، تعالى الله عن الزوجة والولد. فقال عمر: كاد يهلك ابن الخطاب لولا علي بن أبي طالب.

---

[١] كما نطق التنزيل الحكيم: ﴿قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [سورة فصلت: الآية ١١].

[٢] المد في البحر ليس زيادة فيه. يعني في كمية مائه كما هو معلوم. وإلا لما حصل الجزر.

[٣] [قضاء أمير المؤمنين عليه السلام: الفصل ١٢. الحديث الثامن. ص ٩١].

[٤] اما ان يكون المراد انه غير مختلق وغير مكذوب، واما ان يكون مبنياً على بعض معاني الوحدة في الوجود.

وفي رواية أخرى عن الخرايج للراوندي[١]: **روي ان تسعة اخوة او عشرة في حي من أحياء العرب كانت لهم أخت واحدة. فقالوا لها: كل ما يرزقنا الله نطرحه بين يديك، فلا ترغبي في التزوج، فحميتنا لا تقبل ذلك. فوافقتهم في ذلك. وقعدت في خدمتهم. وهم يكرمونها فحاضت يوماً. فلما طهرت أرادت الاغتسال، وخرجت الى عين كانت بقرب حيهم، فخرجت من الماء علقة في جوفها، فلما مضت عليها أيام والعلقة تكبر حتى علا بطنها. وظن الاخوة انها حبلى، وقد خانت. فأرادوا قتلها. فقال بعضهم: نرفع أمرها الى علي بن أبي طالب عليه السلام. وقالوا فيها ما ظنوا بها. فاستحضر عليه السلام طشتاً مملوءاً بالحمأة (وهو الطين) وأمرها أن تقعد عليه. فلما أحست العلقة برائحة الحمأة نزلت من جوفها، فقالوا: يا علي أنت ربنا العلي فأنت تعلم بالغيب، فزجرهم. وقال: ان رسول الله صلى الله عليه وآله أخبرني بذلك. الحديث.**

وعن مناقب محمد بن يوسف الكنجي[٢] مسنداً عن أبي صالح قال: **جلس جماعة من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله يتذاكرون، فتذاكروا الحروف وأجمعوا أن الألف أكثر دخولاً في الكلام.**

فقام مولانا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام فخطب هذه الخطبة على البديهة، فقال صلوات الله عليه:

حمدت وعظمت من عظمت منته وسبغت نعمته وسبقت رحمته غضبه وتمت كلمته ونفذت مشيته وبلغت قضيته، حمدته حمد مقر لربوبيته متخضع لعبودتيه، متنصل من خطيئته، معترف بتوحيده مؤمل من ربه مغفرة تنجيه يوم يشغل عن فصيلته وبنيه[٣]. ونستعينه ونسترشده ونستهديه ونؤمن به ونتوكل عليه.

---

[١] المصدر: ص ٢٤٩. [الفصل ٥٣. الحديث الثالث].

[٢] [المصدر: الفصل ١١. الحديث الأول. ص ٦٢].

[٣] كما قال سبحانه: ﴿يَوَدُّ الْمُجْرِمُ لَوْ يَفْتَدِي مِنْ عَذَابِ يَوْمِئِذٍ بِبَنِيهِ وَصَاحِبَتِهِ وَأَخِيهِ وَفَصِيلَتِهِ الَّتِي تُؤْوِيهِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ يُنْجِيهِ﴾ (سورة المعارج: الآيات ١١ ـ ١٤). وقال سبحانه: ﴿يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ﴾. (سورة عبس: الآيات: ٣٤ ـ ٣٧)

وشهدت له تشهد مخلص موقن. فردته تفريد مؤمن متيقن ووحدته توحيد عبد مذعن. ليس له شريك في ملكه، ولم يكن له ولي في صنعه. جل عن مشير ووزير وعون ومعين ونظير، علم فستر ونظر فخبر وملك فقهر وعصي فغفر، وحكم فعدل، لم يزل ولن يزول ليس كمثله شيء، وهو قبل كل شيء وبعد كل شيء، رب متفرد بعزته متمكن بقوته متقدس بعلوه، متكبر بسموه ليس يدركه بصر وليس يحيط به نظر. قوي منيع بصير سميع حليم حكيم رؤوف رحيم، عجز عن وصفه من يصفه وضل عن نعته من يعرفه، قرب فبعد وبعد فقرب. يجيب دعوة من يدعوه ويرزقه ويحبوه[١]، ذو لطف خفي، وبطش قوي ورحمة موسعة وعقوبة موجعة، رحمته جنة عريضة مونقة، وعقوبته جحيم ممدودة[٢] موبقة.

وشهدت ببعثة محمد عبده ورسوله وصفيه ونبيه وخليله وحبيبه، صلى عليه ربه صلاة تحظيه[٣] وتزلفه[٤] وتعليه وتقربه وتدنيه. بعثه في خير عصر وحين فترة وكفر، رحمة لعبيده ومنة لمزيده ختم به نبوته ووضح به حجته فوعظ ونصح وبلغ وكدح. رؤوف رحيم بكل مؤمن رضي ولي زكي عليه رحمة وتسليم وبركة وتكريم من رب غفور رحيم قريب مجيب.

وصيتكم جميع من حضر بوصية ربكم وذكرتكم سنة نبيكم. فعليكم برهبة تسكن قلوبكم وخشية تذري دموعكم وتقية تنجيكم قبل يوم يذهلكم ويبليكم. يوم يفوز فيه من ثقل وزن حسنته وخف وزن سيئته. لتكن مسألتكم وملقكم[٥] مسألة ذل وخضوع وشكر وخشوع وتوبة ونزوع وندم ورجوع. وليغتنم كل مغتنم منكم صحته قبل سقمه وشبيبته قبل هرمه وكبره، وفرصته وسعته وفرغته قبل شغله وغنيته[٦] قبل

---

[١] من حبا يحبو: اذا أعطاه بدون جزاء.

[٢] كما قال سبحانه: ﴿فِي عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ﴾ [سورة الهمزة : الآية ٩] . وموبقة: مهلكة.

[٣] من الحظوة وهي المنزلة والمكانة.

[٤] من الزلفى وهو القرب.

[٥] الملق هو التملق والتزلف.

[٦] من الغنى وهو اما الثراء واما القناعة.

فقره وحضره قبل سفره. من قبل أن يهرم ويكبر ويمرض ويسقم ويمله طبيبه ويعرض عنه حبيبه وينقطع عمره ويتغير لونه ويقل عقله.

قبل قولهم: هو موعوك وجسمه منهوك. قبل جدة[١] في نزع شديد وحضور كل قريب وبعيد. قبل شخوص بصره وطموح نظره ورشح جبينه وخطف[٢] عرنينه وسكون حنينه وحديث نفسه وبكى عرسه ويتم منه ولده وتفرق عنه عدده وصديقه وقسم جمعه[٣] وذهب بصره وسمعه وكفن ومدد، ووجه وجرد وعري وغسل ونشف وسجي وبسط له وهيء[٤]، ونشر عليه كفنه وشد منه ذقنه وقمص وعمم وودع عليه وسلم وحمل فوق سريره وصلي عليه ونقل من دور مزخرفة وقصور مشيدة وحجر منجدة، فجعل في ضريح ملحود ضيق مرصود بلبن منضود مسقف بجلمود. وهيل عليه عفره[٥] وحثى عليه مدره وتحقق حذره[٦] ونسي خبره، ورجع عنه وليه وصفيه ونديمه ونسيبه، وتبدل به قريبه وحبيبه. فهو حشو قبر ورهين قفر يسعى في جسمه دود قبره ويسيل صديده[٧] على صدره ونحره، يسحق برمته لحمه وينشف دمه ويرم عظمه، حتى يوم حشره ونشره، فينشر من قبره وينفخ في صوره ويدعى بحشره ونشره. فثم بعثرت قبور وحصّلت سريرة صدور[٨] وجيء بكل نبي[٩] وصدّيق وشهيد ونطيق وقعد للفصل رب قدير بعبده بصير خبير.

---

[١] يعني الحضور الوجود في حالة النزع.

[٢] لعله يريد صفرته من انخطاف اللون الطبيعي وزواله.

[٣] يعني ما جمعه من المال.

[٤] بالهمزة أو بدونها من التهيئة وهي الإعداد والتحضير.

[٥] العفر هو التراب والمدر هو الحجر.

[٦] حذره أي محذوره وما كان يحذر منه.

[٧] الصديد القيح المختلط بالدم. وذلك يكون بعد عفونة الجسم وقبل اتمام جفافه.

[٨] كما قال سبحانه: ﴿أَفَلا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ﴾ (سورة العاديات: الآيات ٩ ـ ١٠).

[٩] كما قال سبحانه: ﴿وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ﴾ (سورة الزمر: الآية٦٩).

فلكم من زفرة تعنيه وحسرة تقصيه في موقف مهيل[١] ومشهد جليل بين يدي ملك عظيم بكل صغيرة وكبيرة عليم. حينئذ يلجم عرقه[٢] ويحصره قلقه. عبرته غير مرحومة وصرخته غير مسموعة وحجته غير مقبولة. تنشر صحيفته وتبين جريرته. حيث نظر في سوء عمله وشهدت عينه بنظره ويده ببطشه[٣] ورجله بخطوه وفرجه بلمسه، وجلده بمسه، وتهدده منكر ونكير، وكشف عن حيث يصير، فسلسل جيده، وغلغل ملكة يده. وسيق يسحب وحده فورد جهنم بكرب وشدة وظل يعذب في جحيم ويسقى شربة من حميم تشوي وجهه وتسلخ جلده وتضرب زبنيته بمقمع من حديد، يعود جلده بعد نضجه[٤] كجلد جديد يستغيث، فتعرض عنه خزنة جهنم ويستصرخ فلم يجب، ندم حيث لا ينفعه ندمه.

نعوذ برب قدير من شر كل مصير، ونسأله عفو من رضي عنه، ومغفرة من قبل منه، فهو ولي مسألتي ومنجح طلبتي.

فمن زحزح عن تعذيب ربه جعل في جنته بقربه، وخلد في قصور مشيدة. وملك حور عين وحفدة[٥]، وطيف عليه بكؤوس وسكن حظيرة قدس في فردوس، وتقلب في نعيم، ويسقى من تسنيم[٦] وشرب من سلسبيل[٧] قد مزج بزنجبيل[٨]،

---

[١] مهيل: الظاهر انه المهلة وهي التأخير بمعنى: موقف طويل الأمد. ويحتمل ان يكون من المهل بفتح او فتحتين وهو صديد الميت خاصة. كما يمكن أن يكون من الهول. بمعنى مهول وهو الفضيع.

[٢] عرقه اما هو بفتحتين معروف ولجمه العرق اذا تزايد عليه وجلله. واما هو بكسر الاول ويراد به مجازاً أعماله في دار الدنيا حيث يلجم ويلزم بها كاللجام للدابة لا فكاك منها الا برحمة الله سبحانه.

[٣] كما قال سبحانه: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (سورة النور: الآية ٢٤). وقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَا أَبْصَارُكُمْ﴾ (سورة فصلت: الآية ٢٢).

[٤] كما قال سبحانه: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا﴾ [سورة النساء: الآية ٥٦].

[٥] يريد بهم جماعة الخدم والولدان المخلدين. والحفيد الخادم كما يراد به ابن الابن أيضاً.

[٦] كما قال سبحانه: ﴿وَمِزَاجُهُ مِنْ تَسْنِيمٍ﴾ [سورة المطففين: الآية ٢٧].

[٧] كما قال سبحانه: ﴿عَيْناً فِيهَا تُسَمَّى سَلْسَبِيلاً﴾ [سورة الإنسان: الآية ١٨].

[٨] كما قال سبحانه: ﴿وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْساً كَانَ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلاً﴾ [سورة الإنسان: الآية ١٧].

ختم بمسك مستديم للملك مستشعراً للسرور. ويشرب من خمور في روض مغدق ليس ينزف عقله.

هذه منزلة من خشي ربه وحذر نفسه[١] وتلك عقوبة من عصى منشئه، وسولت له نفسه معصيته. فهو قول فصل وحكم عدل. قصص قص[٢] ووعظ نص. تنزيل من حكيم حميد نزل به روح قدس منير مبين من عند رب كريم على قلب نبي مهتد رشيد. وسيد صلت عليه رسل سفرة مكرمون بررة، عذت برب عليم حكيم قدير رحيم من شر عدو[٣] لعين رجيم، فليتضرع متضرعكم ويبتهل مبتهلكم. ونستغفر رب كل مربوب لي ولكم.

ثم قرأ أمير المؤمنين علي عليه السلام: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لا يُرِيدُونَ عُلُوّاً فِي الأَرْضِ وَلا فَسَاداً وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾.

أقول: هناك له خطبة أخرى خالية من الحرف المنقوط أود فيما يلي ايراد نصها أيضاً[٤]:

---

[١] كما قال سبحانه: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي﴾ [سورة يوسف: الآية ٥٣].

[٢] القصص بالكسر جمع قصة وهي الرواية، وبالفتح تتبع الأثر ويريد به اتباع الحق. والقص ما عظم من الشيء.

[٣] كما قال سبحانه: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوّاً﴾ [سورة فاطر : الآية ٦].

[٤] المصدر: ص ٨٠.

[الخطبة المذكورة في المصدر الذي أشار اليه السيد المؤلف ـ أعلى الله مقامه ـ غير ما ذكره في المتن منقولة عن مناقب ابن شهرآشوب أولها:

الحمد لله أهل الحمد ومأواه وله أوكد الحمد وأحلاه وأسرع الحمد وأسراه وأظهر الحمد وأسماه وأكرم الحمد وأولاه. انظر مناقب آل أبي طالب: ج ١. ص ٣٢٦ . قضاء أمير المؤمنين عليه السلام: الفصل ١١. في ذيل الحديث الأول. ص ٦٥.

أما الخطبة التي في المتن فلم أقف لها على مصدر سوى ما ذكره محقق كتاب نور الأفهام في علم الكلام للسيد حسن الحسيني اللواساني: ج ١. ص ٥١٠ ناقلاً لها عن كتاب موسوم بـ (خطبتان للامام علي عليه السلام لعلي محمد علي دخيل : ص ٣٦). وقال صاحب كتاب نهج السعادة الشيخ محمد باقر المحمودي في تعليقه على الخطبة المنقولة عن المناقب: =

الحمد لله الملك الودود مصدر كل مولود وموئل[١] كل مطرود، ساطح المهاد[٢] وموطد الأطواد[٣] ومرسل الأمطار ومسهل الأوطار. عالم الأسرار ومدركها ومدمر الأملاك ومهلكها ومكور الدهور ومكررها ومورد الأمور ومصدرها. عم سماحه وكمل ركامه وهمل وطاوع السؤال والأمل وأوسع الرمل[٤] وأرمل[٥].

أحمده حمداً ممدداً مداه وأوحده كما وحده الأواه. وهو الله لا إله للأمم سواه ولا صادع لما عدله وسواه. أرسل محمداً علماً للاسلام واماماً للحكام مسدداً للرعاع، ومعطل أحكام ود وسواع[٦]، علم وعلّم وحكم وأحكم، أصل الأصول ومهد وأكد الوعود وأوعد، أوصل الله له الاكرام وأودع روحه السلام ورحم آله وأهله الكرام، ما لمع رئال[٧]، وملع[٨] وال وطلع هلال وسمع اهلال.

اعملوا رحمكم الله أصلح الأعمال واسلكوا مصالح الحلال. واطرحوا الحرام ودعوه، واسمعوا أمر الله وعوه. وصلوا الأرحام وراعوها. وعاصوا الأهواء واردعوها. وصاهروا أهل الصلاح والورع، وصارموا رهط اللهو والطمع،

= وهذه الخطبة غير الخطبة التي هي أيضا خالية من النقط ونسبها المتأخرون إليه عليه السلام وذكرها في آخر ترجمة نهج البلاغة للمفسر الشهير ملا فتح الله الكاشاني ص ٦١٤ وذكرها أيضا بعض من تأخر عنه، ولما لم ينهض لحجيتها وإثبات صدورها مصدر وثيق، ما أدرجناها في كتابنا هذا.

انظر نهج السعادة : ج ١. ص ٩٦].

[١] الموئل: الملجأ.

[٢] وهي الأراضي المسطحة.

[٣] وهي الجبال.

[٤] الرمل بفتحتين: الزينة بالجوهر، والزيادة في الشيء.

[٥] أرمل الحبل: طوله، يريد طول الخير والرحمة.

[٦] علمان لأصنام قديمة كما قال سبحانه: ﴿وَلَا تَذَرُنَّ وَدّاً وَلَا سُوَاعاً وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْراً﴾. [سورة نوح : الآية ٢٣].

[٧] [الرئال: الكواكب. انظر الصحاح للجوهري: ج ٤. ص ١٧٠٣].

[٨] [الملع: السير السريع الخفيف. المصدر: ج ٣. ص ١٢٨٧].

ومصاهركم أطهر الأحرار مولداً وأسراهم[١] سؤدداً، وأحلاهم مورداً وها هو أمّكم[٢] و حل حرمكم مملكاً عروسكم المكرمة، وماهر لكم كما مهر رسول الله أم سلمة. وهو أكرم صهراً ودع الأولاد وملك ما أراد وماسها مملكه[٣] ولا وهم ولا وكس[٤] ملاحمه[٥] ولا وصم[٦].

وأسأل الله لكم احماد وصاله، ودوام اسعاده، وألهم كلاً صلاح حاله، والاعداد لمثاله ومعاده، وله الحمد السرمد، والمدح لرسوله أحمد.

أقول: وهذه الخطبة أشبه بخطبة النكاح، وان كان يمكن أن تفسر بتأويلات أخرى، لا حاجة الى سردها. ويقرّب ذلك انه عليه السلام مادح للخاطب مدحاً عالياً، لا يحتمل فيه المداجاة والمبالغة والمجاملة منه عليه السلام.

فهذا غيض من فيض وقطرة من بحر عجائبه سلام الله عليه. وكيف لنا الاستيعاب، وقد ألفت فيها الكتب والمجلدات. وحسبنا الآن تنبيه القارئ الكريم، ان كان من أهل الفضل والثقافة أن يأخذ القلم ويحاول التفكير فيكتب سطراً أو عدة أسطر بدون ألف او تنقيط. فان هذا بعد الجهد لا يكون سهلاً أبداً، فكيف بمن يسردها على البديهة وعفو الخاطر، بحيث تكون بوضوحها وحسن ترتيبها وعلو مضمونها دليلاً على صحة سندها وحقيقة مصدرها سلام الله عليه.

ومن الصعب الاستمرار بكرامات أمير المؤمنين عليه السلام اذ يخرج بها الكتاب عن غرضه. وليكن ذلك آخر هذا الفصل.

---

[١] تفضيل من السري وهو صاحب المرؤة، مأخوذ من السراة أي الارتفاع والعلو.

[٢] أي جائكم.

[٣] مملكه: مزوجه.

[٤] الوكس: بالفتح النقص.

[٥] من اللحمة بالضم وهي الالتحام والاتصال.

[٦] الوصم: العيب والمرض.

فصل
في كيفية
المرافعة القضائية

نريد بذلك الأسلوب التطبيقي الصحيح للفصل بين المتخاصمين، سواء من ناحية أحكامه الاستحبابية او أحكامه الالزامية.

وفي الأحكام الاستحبابية وبعض ما هو الزامي، سنجد كيف أن القاضي يجب أن يكون محايداً موضوعياً بين الخصمين لا يفضل أحدهما على الآخر اطلاقاً. كما سنعرف أن المرافعة لا تكون باختيار القاضي، وانما اللازم أن تكون كل خطوة منها بطلب من المدعي، وقد سبق أن عرفنا معنى المدعي والمنكر، في فصل خاص به. وليس للقاضي مثلاً أن يأمر المدعي بالاتيان بالبينة ولا المنكر التصدي لليمين. وانما يعود الأمر بالنتيجة الى اختيارهما من دون تدخل القاضي سوى بيان الحكم الشرعي المتعلق بالمرافعة او بعض مراحلها، ثم هو يستنتج النتيجة بعد اتمام الثبوت عنده لصالح أحد المتخاصمين.

والكلام يقع في ذلك في عدة جهات:

الجهة الاولى: في آداب القضاء في الشريعة الاسلامية.

نتقل فيما يلي عدداً من المسائل والفقرات من كلام الشيخ المحقق الحلي ـ قدس سره ـ احتراماً لرأيه وفقهه.

فقد قال في موضع من كتاب القضاء[1]: في وظائف الحاكم وهي سبع:

الأولى: التسوية بين الخصمين في السلام والجلوس والنظر والكلام والانصات والعدل في الحكم. ولا تجب التسوية في الميل بالقلب، لتعذره غالباً...

---

[1] شرائع الاسلام: ج ٤. ص ٧٢.

الثانية: لا يجوز أن يلقن أحد الخصمين ما فيه ضرر على خصمه، ولا أن يهديه لوجوه الحجاج، لأن ذلك يفتح باب المنازعة، وقد نصب لسدها.

الثالثة: اذا سكت الخصمان استحب له أن يقول لهما: تكلما او ليتكلم المدعي. ولو أحس منهما باحتشامه أمر من يقول ذلك. ويكره أن يواجه بالخطاب أحدهما لما يتضمن من ايحاش الآخر.

الرابعة: اذا ترافع الخصمان: وكان الحكم واضحاً، لزمه القضاء ويستحب ترغيبهما في الصلح. فان أبيا الا المناجزة حكم بينهما، وان أشكل أخر الحكم حتى يتضح ولا حد للتأخير الا الوضوح.

الخامسة: اذا ورد الخصوم مترتبين، بدأ بالأول فالأول، فان وردوا جميعاً، قيل يقرع بينهم، وقيل يكتب أسماء المدعين ولا يحتاج الى ذكر الخصوم، وقيل يذكرهم أيضاً ، لتحضر الحكومة معه، وليس بمعتمد، ويجعلها تحت ساتر ثم يخرج رقعة ويستدعي صاحبها.

السادسة: اذا قطع المدعى عليه دعوى المدعي بدعوى، لم تسمع حتى يجيب الدعوى. وينهي الحكومة. ثم يستأنف هو.

السابعة: اذا بدر أحد الخصمين بالدعوى فهو أولى. ولو ابتدرا الدعوى سمع من الذي عن يمين صاحبه. ولو اتفق مسافر وحاضر، فهما سواء ما لم يستضر أحدهما بالتأخير فيقدم دفعاً للضرر.

ويكره للحاكم أن يشفع في اسقاط حق او ابطال دعوى.

أقول: ليس من اللازم التعليق منا على ذلك، بل نوكل الى فهم القارئ نفسه مدى ما يجب أن يكون عليه القاضي من الموضوعية والتجرد عن الهوى والمصلحة الشخصية مئة بالمئة. وكذلك فيما يلي من الأحكام.

وقال[1] في موضع آخر ضمن عدة مسائل:

الثالثة عشرة: يكره للحاكم أن يعنت الشهود، اذا كانوا من ذوي البصائر والأديان القوية، مثل أن يفرق بينهم لأن في ذلك غضاً منهم. ويستحب ذلك في موضع الريبة.

---

[1] المصدر: ص ٦٩ وما بعدها.

الرابعة عشرة: لا يجوز للحاكم أن يتعتع الشاهد وهو أن يداخله في التلفظ بالشهادة او يتعقبه. بل يكف عنه حتى ينهي ما عنده، وان تردد. ولو توقف في الشهادة لم يجز له ترغيبه الى الإقدام على الإقامة ولا تزهيده في اقامتها، وكذا لا يجوز ايقاف عزم الغريم عن الاقرار، لأنه ظلم لغريمه. ويجوز ذلك في حقوق الله تعالى، فأن الرسول ﷺ قال لما عز عند اعترافه بالزنا: **(لعلك قبلتها، لعلك لمستها)**. وهو تعريض بايثار الاستثناء.

الخامسة عشرة: يكره أن يضيف أحد الخصمين دون صاحبه.

السادسة عشرة: الرشوة حرام على آخذها، ويأثم الدافع لها إن توصل بها الى الحكم له بالباطل. ولو كان الى حق لم يأثم. ويجب على المرتشي اعادة الرشوة الى صاحبها، ولو تلفت قبل وصولها اليه ضمنها له.

السابعة عشرة: اذا التمس الخصم احضار خصمه مجلس الحكم أحضره (القاضي) اذا كان حاضراً (يعني في البلد) سواء كان حرر المدعي دعواه او لم يحررها. اما لو كان غائباً لم يعده الحاكم حتى يحرر الدعوى. والفرق لزوم المشقة في الثاني وعدمها في الأول. هذا اذا كان (الخصم) في بعض مواضع ولايته. وليس هناك خليفة يحكم. وان كان في غير ولايته، أثبت الحكم عليه بالحجة وان كان غائباً.

ولو ادعى على امرأة فان كانت برزة فهي كالرجل، وان كانت مخدَّرة بعث اليها من ينوبه[1] في الحكم بينها وبين غريمها.

وقال المحقق الحلي[2] في موضع آخر:

ويحضر (القاضي) من أهل العلم من يشهد حكمه. فان اخطأ نبهوه، لأن المصيب عندنا واحد[3]. ويخاوضهم[4] فيما يستبهم من المسائل النظرية لتقع الفتوى مقرَّرة. ولو اخطأ فاتلف لم يضمن وكان على بيت المال.

---

[1] او ذهب هو اليها ان كان ذلك مناسباً.

[2] المصدر: ص ٦٦.

[3] يعني الواقع والحق في الحكم الشرعي واحد، والمجتهد قد يصيب وقد يخطأ. وهو قول المخطأة وهم العدلية.

[4] أي يحادثهم ويناقشهم في المسائل الصعبة المبهمة.

واذا تعدى أحد الغريمين سنن الشرع عرفه خطأه برفق. فان عاد زجره. فان عاد أدبه بحسب حاله، مقتصراً على ما يوجب لزوم النمط.

وقال بعدها مباشرة:

والآداب المكروهة: أن يتخذ حاجباً وقت القضاء، وأن يجعل المسجد مجلساً للقضاء دائماً. ولا يكره لو اتفق نادراً، وقيل لا يكره مطلقاً، التفاتاً الى ما عرف من قضاء علي عليه السلام بجامع الكوفة.

وأن يقضي (القاضي) وهو غضبان. وكذا يكره مع كل وصف يساوي الغضب في شغل النفس، كالجوع والعطش والغم والفرح والوجع ومدافعة الأخبثين[١] وغلبة النعاس. ولو قضى والحال هذه، نفذ اذا وقع حقاً.

و(يكره) أن يتولى البيع والشراء بنفسه. وكذا الحكومة[٢]. وأن يستعمل الانقباض المانع للآخرين من اللحن بالحجة. وكذا يكره اللين الذي لا يؤمن معه من جرأة الخصوم.

ويكره أن يرتب[٣] للشهادة قوماً دون غيرهم. وقيل: يحرم لاستواء العدول في موجب القبول، ولأن في ذلك مشقة على الناس بما يلحق من كلفة الاقتصار.

وقال في موضع آخر[٤]: في ضمن مسائل:

(الثالثة): اذا تمت الدعوى، هل يطالب المدعى عليه بالجواب؟ أم يتوقف ذلك على التماس المدعي: فيه تردد، والوجه انه يتوقف لأنه حق له فيقف على المطالبة.

(الرابعة): لو ادعى أحد الرعية على القاضي، فان كان هناك امام رافعه اليه، وان لم يكن، وكان في غير ولايته رافعه الى قاضي تلك الولاية. وان كان في ولايته رافعه الى خليفته (يعني: خليفة الامام او خليفة القاضي).

---

[١] هما البول والغائط. ويراد به مدافعة أحدهما، يعني معاناة الضغط فيه فضلاً عن كليهما.

[٢] يعني: أن يقف قاض أمام قاض آخر مع خصم للمرافعة.

[٣] يعني: يوظفهم، مع منع الآخرين عن الشهادة، ولا شك انها لا تدفع الحكم الشرعي بحجية قول كل عادل.

[٤] [المصدر: ص ٨٧٢].

(الخامسة): يستحب للخصمين أن يجلسا بين يدي الحاكم ولو قاما بين يديه كان جائزاً.

أقول: فهذه عدد من النصوص الناطقة بمضمونها. ولا تحتاج الى شرح، فانه لا يعدو أن يكون الا تكراراً. ولابد من الالتفات الى ان نقلنا لها بهذا التفصيل لا يعني الموافقة على فتاواها، وان كان أكثرها حقاً، وهو أيضاً موافق للمشهور. فيعطينا صورة عن رأي مشهور فقهائنا في هذا الباب. وكان من المستحسن ذكر نماذج من الروايات عن المعصومين عليهم السلام ناطقة بنفس المضامين. إلا ان عبارات المحقق الحلي تعتبر تلخيصاً مرتباً ولطيفاً عن مضامين الروايات، مما يجعل سردها مكرراً بلا موجب أكيداً.

الجهة الثانية: في الكيفية العامة للمرافعة بغض النظر عن التدقيق في التفاصيل، وبعد أخذ ما سبق أن عرفناه في الجهة الأولى من الآداب بنظر الاعتبار.

وذلك: بأن يبدأ المدعي بالشكوى، وعرض القضية على القاضي. بشرط أن تكون قضية جزمية وليست احتمالية[1]. وله أن يعرضها سواء كان المدعى عليه موجوداً، او غير موجود، والشهود موجودون ام لا.

وفي أي مورد ليس فيه دم، أي اعتداء على نفس او قتل، او نحو ذلك[2]. فالمفروض ان المدعي يأتي معه ببينة تشهد له بواقعية ما يقوله. فان القضاء الشرعي انما هو بالبينات والأيمان. وانما تنفذ اخبارات البينة فيما اذا لم يعلم القاضي بكذبها. والا لم يكن حجة وله عندئذ أن يحكم بمقتضى علمه.

والبينة كما عرفنا في فصل سابق عبارة عن شاهدين عادلين او أكثر يشهدان بصحة قول المدعي والمفروض ان صفة العدالة عندهما تمنعهما من الكذب والاحتيال وبيع الشهادة بالمال، ونحو ذلك.

فان لم يكن المدعي قد جاء بالبينة، سأله القاضي عما اذا كان عنده بينة ام لا.

---

(١) كما لو قال: أظن او أشك ان فلاناً فعل كذا، وهذا ما يأتي الحديث عنه في جهة آتية.

(٢) اذ البينة على المدعي في الموارد الاعتيادية وهي في الدماء على المنكر، كما سيأتي في كتاب القصاص.

ولا ينبغي أن يفوتنا هنا، بأن هذا مع وضوح كون هذا مدعياً وهذا منكراً كما هو الغالب. واما مع عدم وضوحه، فلابد من تأجيل المرافعة الى حين أن يفكر القاضي بذلك، او يرجع الى المصادر ليتم التمييز عنده بينهما، فيطالب المدعي بالبينة على معنى أن يحضرها باختياره.

فان طالبه بها، وكانت حاضرة في المجلس، فهو المطلوب. والا أفهمه القاضي بأن دعواه لا تثبت إلا بالبينة. فان كان يحتمل أن يحصل على بينة بعد ذلك، فله أن يؤجل الدعوى الى حين حصوله عليها، فتؤجل الدعوى برأي المدعي لا برأي القاضي.

فان كانت البينة حاضرة او جاء بها في زمن لاحق، فليس يجب أن يأمرهما القاضي بالكلام. لأن حل المشكلة انما هو برأي المدعي لا برأي القاضي ولا المدعى عليه. فهو الذي يطلب منهما أداء الشهادة او اقامتها. ولفظ الاقامة هنا اصطلاحي في الفقه مأخوذ من القرآن الكريم في قوله سبحانه: **﴿وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ﴾** [1].

فان تصدى الشاهدان او الشهود للكلام، كان للقاضي أن يسألهما عما هو مرتبط بالحادثة، بدون ان يتعتعهما او يداخل كلامهما او يحثهما على الشهادة او يثبط همتهما عنها. كما سمعنا كل ذلك فيما سبق، بل يجب أن يبقى محايداً في سماع الشهادة.

نعم، اذا أكثرا من اللغط كان له أن يأمرهما بالاقتصار على ما يفيد في محل المرافعة مع الكف عن الزيادة.

فان كان مضمون كلام البينة موافقاً لدعوى المدعي، وكان القاضي واثقاً من عدالتهما او قامت لديه الحجة الشرعية في ذلك، عندئذ يتم الأمر وتنحسم المرافعة في صالح المدعي.

واما اذا لم تكن الحجة قائمة على عدالتهما او كان المدعى عليه يطعن فيهما او يشكك، أمكن ارجاء المرافعة الى حين السؤال عنهما او أن يوفر المدعي شهوداً آخرين لتوثيق الشاهدين.

---

[1] [سورة الطلاق: الآية ٢].

وان لم يكن للمدعي بينة، فقد يصبح ذلك سبباً لتركه الترافع. واذا تركه تركه المدعى عليه أيضاً بطبيعة الحال. وبذلك تسقط الدعوى.

ولكنه ان لم يترك الترافع، كان له أن يطلب من القاضي تحليف المدعى عليه بالقسم، او يطلب من المدعى عليه وهو المنكر، ذلك مباشرة. وهنا ليس للقاضي الطلب الى المنكر باليمين ابتداء. وليس للمنكر المبادرة الى اليمين ما لم يطلبها المدعي. فان حصلت من دون طلبه لم تكن حجة ولا نافذة. وانما لابد من تكرارها اذا طلبها المدعي لتكون حجة.

ولكن قبل البدء باليمين يستحب للقاضي او من ينوب عنه بالكلام أن يزهد المترافعين فيها لا لأجل التدخل في قضيتهما بل لأجل احترام اليمين، وان استعمالها في سبيل الحصول على المال او شيء من المصالح الدنيوية مرجوح جداً، فعملاً بالمطلوب الشرعي الاستحبابي ينبغي تجنب اليمين على كل حال.

وهذه الموعظة قد تؤثر على المدعي فيتنازل عن طلبه اليمين من المدعى عليه. والمفروض انه لا بينة له أيضاً، فيكون هذا سبباً لتنازله عن الدعوى أصلاً. وتتم بذلك مرافعته.

وقد تكون هذه الموعظة سبباً لارتداع المنكر عن اليمين، حتى وان طلب منه المدعي ذلك. وعندئذ يكون ناكلاً عن اليمين. ولكنه هنا يكون ناكلاً من اجل الاستحباب الشرعي. ولكنه من الناحية الفقهية يحمل حكم الناكل الذي سنشير اليه.

وقد تكون هذه الموعظة في ترك اليمين تؤثر على كلا المترافعين. وهذا معناه الالتفات الى الأسبق في الرتبة وهو المدعي، اذ يكون هو المتنازل عن دعواه كما سبق.

هذا، وان لم تؤثر الموعظة في أي منهما، فمعناه اصرار المدعي على ارادة اليمين من المنكر، والمفروض ان المنكر لم يقبل تلك الموعظة أيضاً. كل ما في الأمر انه ان عرف نفسه صادقاً كان على استعداد لليمين من دون تحمل اثم الكذب. وان عرف نفسه كاذباً لم يكن على استعداد لها تجنباً لتحمل الاثم. وهذا هو السر في الأخذ باليمين في القضاء، لأنه يفترض فيه سريانه في مجتمع يحتوي على أفراد يخافون

الله سبحانه ويتجنبون الآثام. ولذا قال النبي ﷺ[1]: على ما روي عنه: **انما أحكم بينكم بالبينات والأيمان. فاي رجل اقتطعت له من صاحبه شيئاً فانما اقتطعت له قطعة من النار.**

وفي رواية أخرى قال[2]: **اختصم امرؤ القيس ورجل من حضرموت الى رسول الله ﷺ في أرض. فقال: ألك بينة ؟ قال: لا. قال: فيمينه. قال: اذن والله يذهب بأرضي. قال: ان ذهب بأرضك بيمينه كان ممن لا ينظر الله اليه يوم القيامة ولا يزكيه وله عذاب أليم. قال : ففزع الرجل وردها اليه.**

وعلى العموم فان كان المنكر كاذباً في يمينه، كان غاصباً وسارقاً. ويكون تصرفه بالمال حراماً أساساً، مضافاً الى حرمة ايقاع اليمين الكاذبة نفسها. وهتك حرمة اسم الله سبحانه.

كما ان المدعي اذا كان كاذباً في دعواه، واستطاع الحصول على الدعوى في صالحه، اما بالبينة الكاذبة، او باليمين المردودة كما سيأتي. فانه أيضاً سيكون غاصباً وسارقاً ومزوراً وهاتكاً لحرمة اليمين، ان حلف.

وعلى أي حال: فالمرافعة القضائية تنتج حكماً ظاهرياً في الشريعة. لا انها تنتج حكماً واقعياً وتحول ملكية المال من شخص الى آخر، بل الملكية والزوجية وغيرهما تبقى على ما هي عليه. ويجب على من يعلم بالواقع أن يتصرف حسب الواقع، لا على حسب الناتج من المرافعة. فان المرافعة إنما هي لحسم النزاعات ليس إلا.

وهذا هو المراد من قوله في الرواية: فأيما رجل اقتطعت له من صاحبه شيئاً. يعني سواء اقتطع المدعي من المنكر او المنكر من المدعي، فانه يكون محاسباً ومعاقباً على مخالفة الواقع الذي لم يتغير نتيجة للمرافعة القضائية.

وعلى أي حال، فان طلب المدعي توجيه اليمين الى المنكر. فماذا سيكون موقف المنكر؟ إن هذا يمكن أن يكون على أحد ثلاثة أشكال.

---

[1] [الوسائل: ج ١٨. كتاب القضاء. أبواب كيفية الحكم. الباب ٢. الحديث ١. مع اختلاف في ألفاظها].

[2] الوسائل: كتاب القضاء. أبواب كيفية الحكم. الباب ٣. الحديث ٧.

بغض النظر عن امكان اجباره على اليمين او تركه. بل يجب ان يتصرف بحريته وقناعته ليكون عمله حجة وحاسماً للمرافعة والنزاع.

الشكل الأول: قبول توجيه اليمين اليه والقيام بها فعلاً. بصيغة سيأتي التعرض لإيضاحها، فان حلف انحسمت الدعوى لصالحه. وليس للمدعي بعد اليمين حق عليه بحسب ظاهر الشرع. وسيأتي أيضاً ما يمكن أن يكون مضموناً لليمين، وعلى العموم فستكون على نفي دعوى المدعي، وتكون حجة في هذا النفي.

وقلنا فيما سبق انه ليس للمدعي بعد أخذ اليمين من المنكر أن يرافعه أمام قاض آخر. وبهذا ينسد أحد أشكال احتمالات تأسيس محكمة التمييز القضائية، وسيأتي البحث عنها.

الشكل الثاني: النكول، يعني رفض القيام باليمين، من دون تحويله على المدعي، كما سيأتي. وقد اختلف الفقهاء بالحكم بمجرد النكول، لأنه من الناحية العملية، يعني عدم قيام الحجة لا من قبل المدعي بالبينة ولا من قبل المنكر، فكيف يتم الحكم؟ ولكنه من جهة أخرى مشعر تماماً، أعني النكول، بأن المنكر الناكل يرى نفسه على غير الحق، ومن هنا لا يريد أن يحلف يميناً كاذبة، ولو كان على حق لحلف.

غير اننا عرفنا فيما سبق ان في ترك اليمين احتراماً لها، فلعل نكول المنكر من أجل ذلك، او لأي سبب آخر، وليس لمجرد كونه كاذباً في موقفه.

وعلى أي حال، فان حكمنا بحسم الدعوى بمجرد النكول كان كافياً في اغلاق الدعوى. وهل يكون هذا كافياً في منع المدعي عن مرافعة ثانية أمام قاض آخر ام لا؟ كلام آخر لعله يأتي.

وعلى أي حال، فاغلاق الدعوى مع النكول يعني الحكم في صالح المدعي، واعتبار الناكل كاذباً في انكاره.

وان لم نحكم بحسم الدعوى بمجرد النكول احتاجت المرافعة الى الخطوة التالية، وإلا تفرق الخصمان من دون انحلال النزاع، وهذه الخطوة هي ما يلي:

الشكل الثالث: من محتملات موقف المنكر، هو: تحويل اليمين على المدعي.

يعني الطلب منه أن يحلف هو دونه. وهذا التحويل يجب أن يكون بطلب منه باختياره وليس بأمر الزامي من القاضي ولا بمبادرة من المدعي نفسه او تهديد من أحد، كل ما في الأمر يستطيع القاضي أن يذكر الفتوى لهما، وهي جواز تحويل اليمين الى المدعي.

فان قبل المنكر ذلك وحول اليمين على المدعي، كانت هي اثباته بدل ما كان يجب أن يقيمه من البينة.

وعند هذا التحويل سيكون موقف المدعي على أحد شكلين:

الشكل الاول: المبادرة الى اليمين. وعندئذ تنحسم الدعوى لصالحه.

الشكل الثاني: النكول أي الامتناع على اليمين. ويأتي فيه التخريجان السابقان في نكول المنكر، مع ما يترتب عليهما من اتجاه فقهي. فان حكمنا بالنكول انحسمت الدعوى لصالح المنكر. وان لم نحكم بالنكول، بقيت الدعوى بدون اثبات على الاطلاق. فنطبق مقتضى القواعد الأولية غير القضائية.

وليس بعد نكول المدعي هنا تحويل او رد آخر لليمين الى المنكر، لأن المفروض ان المنكر رفض اليمين، فكيف سيقبلها مرة أخرى.

الجهة الثالثة: في كيفية اليمين ومضمونها.

فان اليمين لا تكون الا بالله، او أحد أسمائه المختصة به والراجعة في الدلالة على ذاته. فان لم يتضح باسم واحد حلف باسمين او أكثر. وتكون مبدوءة باحد حروف اليمين: الباء والواو والتاء، حسب القواعد اللغوية.

ولا يتم الاحلاف بغير أسماء الله سبحانه، كأسماء الأنبياء والأولياء والكتب المنزلة والأماكن المشرفة.

وهناك التغليظ في اليمين، وهو تشديده. قال المحقق الحلي[1]: فقد يغلظ اليمين بالقول والزمان والمكان، لكن ذلك غير لازم، ولو التمسه المدعي، بل هو مستحب في الحكم ولو استظهاراً.

فالتغليظ بالقول: مثل أن يقول: والله الذي لا إله إلا هو الرحمن الرحيم

---

[1] [شرائع الاسلام: ج ٤. ص ٨٧٦].

الطالب الغالب الضار النافع المدرك المهلك الذي يعلم من السر ما يعلمه من العلانية، ما لهذا المدعي عليّ شيء مما ادعاه. ويجوز التغليظ بغير هذه الألفاظ.

وبالمكان: كالمسجد والحرم وما شاكله من الأماكن المعظمة.

وبالزمان: كيوم الجمعة والعيد وغيرهما من الأوقات المكرمة. قال: ويستحب التغليظ في الحقوق كلها وإن قلّت. عدا المال: فانه لا يغلظ فيه، بما دون نصاب القطع.

قالوا[1]: لو امتنع عن الاجابة الى التغليظ لم يجبر، ولم يتحقق بامتناعه نكول.

أقول: والمقصود بالتغليظ بالمكان نقل الشخص الى ذلك المكان ليتم القسم فيه. وهو ممكن في كل مكان مقدس، ولو في مسجد صغير. فضلاً عن العتبات المقدسة والمساجد المشهورة والحرم المكي.

والمقصود بالتغليظ بالزمان، تأجيل القسم الى حين حضور الزمان المطلوب فيتم القسم خلاله. وقد مثل له المحقق بالأيام. وكذلك الحال بالأشهر كشهر رمضان او رجب او شعبان. وكذلك في أجزاء اليوم، كما بين الطلوعين او ما بين الصلاتين، وغير ذلك كثير.

هذا، ولا يحلف الشاهدان او الشهود، إلا في القسامة وهي الشهادة بالدماء على ما سيأتي في كتاب الحدود، واما في غيرها فيكفي في حجية قولهما عدالتهما.

واما معنى الشاهد واليمين الذي تثبت به بعض الأمور: كاشتغال الذمة بالمال او برائتها منه. فهو بمعنى ان اليمين على المدعي لا على الشاهد. فالمدعي هنا يقدم شاهداً واحداً ويقدم يميناً يحلفها بنفسه.

وقال المحقق الحلي أيضاً[2]: ولا يستحلف الحاكم احداً إلا في مجلس قضائه، إلا مع العذر كالمرض المانع وشبهه. فحينئذ يستنيب الحاكم من يحلفه في منزله. وكذا المرأة التي لا عادة لها بالبروز الى مجمع الرجال او الممنوعة بأحد الأعذار.

أقول: يستشكل على ذلك بأمور منها:

---

[1] [المصدر: ص ٨٧٧].

[2] [المصدر والصفحة].

أولاً: ان هذا خلاف قضية التغليظ بالمكان التي سبق ان سمعناها من المحقق. فان معناه أن ينقل الحالف الى المكان نفسه ليحلف فيه. وهو بالضرورة يترك مجلس القضاء.

ثانياً: ان مجلس القضاء لا دخل له في المرافعة أصلاً، من الناحية الفقهية. بل هو كغيره من بقاع الأرض. وانما المهم هو ايجاد اليمين حسب القواعد الشرعية وفي مرتبتها المخصصة لها ولا دخل للمكان في ذلك.

نعم، قد يتصور أن يكون للمكان دخل من الناحية النفسية، كالهيبة التي تكون للمترافعين فيه. فيكون نحواً من أنحاء التغليظ.

ولا ينبغي أن ننسى هنا ما سبق أن سمعناه، من أنه يستحب للقاضي الموعظة بترك اليمين، وقد عرفنا آثارها. والمهم الآن، هو أن هذا المعنى يشمل كل حالف سواء كان مدعياً او منكراً، او في صورة الشاهد مع اليمين او القسامة في الدماء او أي شيء آخر. وتكون هذه الموعظة قبل اليمين طبعاً.

هذا، واما بالنسبة الى مضمون اليمين، أعني المضمون الذي يقسم عليه الحالف. فان كان الحالف هو المدعي برد اليمين، فلا إشكال انه يحلف على مدعاه كثبوت الدين في ذمة الآخر او غيره.

واما لو كان الحالف هو المنكر او المدعى عليه، كما هو المعتاد، فله حالتان:

الحالة الاولى: أن يقسم على نفي دعوى المدعي فقط. وهذا هو الأفضل له في المرافعة، كما سنرى. كما لو قال: ليس للمدعي عليَّ شيء، او ليس له في ذمتي شيء، او ليس له علي حق، او ان دعواه كاذبة، ونحو ذلك.

الحالة الثانية: ان يقول اني أديت الدين، او أرسلته اليه، او سوف أرسله، ونحو ذلك.

وهذا ليس في مصلحة المنكر تماماً. لأن المرافعة الأولى سوف تنغلق، لأن هذا الكلام منه يتضمن اعترافاً بالدين الذي هو محل النظر. والاعتراف كاف في انهاء الدعوى وحسمها. ولو كان قد اعترف له قبل جره الى المحاكمة، كان أفضل له.

ليس هذا فقط، بل ستوجد مرافعة جديدة، يكون فيها المنكر مدعياً، والمدعي

منكراً. لأن المنكر السابق يدعي الآن انه أرجع الدين الذي اعترف به. والمفروض أن المدعي السابق ينكره. والا لم يجر صاحبه الى المحكمة.

ومن هنا يكون على المنكر السابق إقامة البينة على انه أدى الدين الذي ثبت وجوده بالاقرار. فان لم يكن لديه بينة بصفته مدعياً. أمكن أن يقسم صاحبه بصفته منكراً، بأنه لم يقبض ما أرسله او لم يصل اليه، ونحو ذلك، او انه لا زال دائناً الى غير ذلك من المضامين. فان حلف أنحسمت الدعوى في صالحه. وطالبه القاضي بدفع الدين الذي انما حضر لنفيه.

ومن هنا كان المترافعون بالمرافعات الشرعية، خلال الأجيال، يعرفون في الأغلب هذا المعنى، فيحلف المنكر طبقاً للحالة الأولى، متجنباً الحالة الثانية عن عمد.

فان الحالة الثانية وان كانت صحيحة باعتقاده، كما لو كان يعتقد بأنه قد أرجع الدين، الا انه يستطيع أن يتوصل الى ذلك بطريق قريب وسهل. وذلك بالقسم على فراغ ذمته وبرائته. وهو صادق فيما يعتقد على أي حال، من دون أن يتجشم عناء احضار البينة لو انقلب مدعياً، ولعله فاقد للبينة أصلاً، كما لو أرجعه من دون أن يعلم أحد. فيعود الأمر ضد ما يريد.

الجهة الرابعة: في جواز أخذ المتهم بالظن شرعاً.

ونقصد بالظن جواز جرّ الفرد الى المحكمة لمجرد الظن او الاحتمال بإتهامه من دون وجود علم او حجة شرعية عليه عند المدعي او القاضي.

ومقتضى القاعدة الأولية هي المنع بطبيعة الحال، لعدة أدلة منها:

أولاً: حرمة ايذاء المؤمن واحتقاره. وفي اتهامه ايذاء واحتقار بلا إشكال.

ثانياً: السيرة المتشرعية بالمنع عن ذلك عملياً وارتكازاً.

ثالثاً: استصحاب عدم صدور الجرم منه أياً كانت صفته.

رابعاً: ان المدعي ضده سيخسر المرافعة جزماً لأن المفروض انه لا يستطيع أن يقيم بينة ضده، ومن هنا فسوف يستطيع أن يقسم على البراءة، وينجو بنفسه.

خامساً: ما قاله المشهور[1] ومعه الحق من ان الدعوى لا تسمع الا اذا كانت جزمية. فلا يمكن اقامت الدعوى الاحتمالية أمام القاضي.

ومقتضى كل هذه الأدلة هو حرمة توجيه الاتهام الى أي شخص ما لم تثبت إدانته بحجة شرعية.

الا ان الأمر لا يمكن أن يتم بذلك. فإن الاحتياطات الفقهية انما هي أحكام ظاهرية، وليس دائماً يكون الحكم الظاهري مطابقاً للواقع.

ونحن اذا لاحظنا بعض المصالح العامة، أمكننا أن نجد بعض الموارد التي يجوز بل قد يجب فيها اتهام الشخص قبل قيام الحجة عليه. وعلى العموم، يمكن ان نلاحظ أن المسألة ما دامت في حدود المصالح الشخصية فالأدلة السابقة نافذة جزماً، ولكن اذا تعدينا فيها الى المصالح العامة، والتي يحسن تقديهما على المصالح الخاصة دائماً، اما رجحاناً او وجوباً. فاذا تعديناها، كان اللازم الالتفات عن تلك الأدلة الى أحد أمرين على الأقل:

الأمر الاول: المصالح الاجتماعية العامة، كما لو احتملنا أن بقاء هذا الفرد او ذاك مضر بها. وانه سبب للضرر او الفساد العام في أي حقل من حقول المجتمع. كما لو احتملنا كونه متدرباً على السرقة او على التزوير او غير ذلك.

الامر الثاني: ان الفرد اذا سرق منه شيء مثلاً، فاحتاط لهذا الأمر، فلم يتهم أحداً. فان ذلك سيؤدي حتماً الى ضياع ماله، وكذلك كل القضايا. الأمر الذي يشكل لنا مصلحة عامة في رفع اليد عن تلك الأدلة المانعة عن الاتهام، لأن الأمر سوف يفوت كثيراً من القضايا، ومن المعلوم ان القضايا الشخصية اذا تعددت جداً، شكلت مصلحة عامة.

وقد يجاب ذلك: بأن الشارع الاسلامي المقدس، كان يعلم بهذه المصالح العامة حين حرم الاتهام بدون دليل. ومعه تكون تلك الأدلة شاملة حتى لصورة وجود المصلحة العامة بخلافها.

وجواب ذلك: ان الدليل الشرعي على ذلك لم يستفد من الكتاب والسنة

---

[1] [انظر جواهر الكلام: ج ٤٠. ص ١٥٣. القضاء والشهادات للشيخ الأنصاري: ص ١٨٠].

بعنوانه يعني بالنص القائل: لا يجوز الاتهام بدون دليل. بل استفدنا هذا الحكم من القواعد العامة كما سبق، يعني بصفتها تطبيقاً لأحكام أخرى كحرمة إيذاء المؤمن وغيرها، ومن المعلوم انها جميعاً لا تقوم ضد ما قلناه من اقتضاء المصلحة العامة للاتهام، بما لا حاجة الآن الى تفصيله.

يبقى أمر واحد يحسن الالتفات اليه، وحاصله ان الأمر الثاني او المصلحة العامة الثانية التي أشرنا اليها قد تقتضي اهمال الحكم بحرمة الاتهام تماماً. والالتزام بالاتهام، ما دام ذلك محتملاً.

ويمكن الجمع بين الجهتين بأن مقدار الظن يختلف، كما أن المظنونات أعني الجرائم المحتملة أيضاً تختلف جداً، فان أخذنا بمقدار الظن قلنا: انه متى كان راجحاً جداً كثمانين بالمئة مثلاً، أمكن الاتهام وان لم تقم حجة شرعية. وان أخذنا بمقدار المظنون لاحظنا أهمية الجريمة المحتملة فان كانت قاسية وضخمة أمكن الاتهام كذلك أيضاً، واما ان كان الظن ضعيفاً كما لو كان مجرد احتمال، او كانت الجريمة هينة كسرقة دينار واحد مثلاً، لم يجز الاتهام بدون حجة شرعية.

واذا ركّبنا بين الأمرين وخلطنا بينهما أمكن القول: بأن الجريمة كلما كانت أكبر كان مقدار الظن أقل، وكلما كانت أهون كان مقدار الظن أكبر ليجوز الاتهام بدون حجة شرعية. كما هو معلوم لمن يتأمل، ويختلف هذا بإختلاف الموارد جداً، ويكون تشخيص ذلك الى الحاكم او القاضي نفسه.

ولكن هذا يعني حجزه وتوقيفه او فصله عن المجتمع بشكل وآخر، ولكنه لا يعني تعذيبه، كما لا يعني أخذ الحق منه او معاقبته، قبل اثبات ذلك بالمرافعة القضائية.

الجهة الخامسة: هل يجوز للقاضي أن يبادر الى انجاز العقوبة او أخذ الحق من المدعى عليه بدون طلب المدعي والتماسه، او يتوقف الأمر على طلبه، ومن وظيفة القاضي أن يبقى محايداً حتى بالنسبة الى ذلك؟

الظاهر جواز مبادرته لأخذ الحق او إيقاع العقوبة ولو من دون طلب المدعي، وذلك لعدة وجوه منها:

الوجه الأول: إن الأمر قد يتعلق بالمصلحة العامة، وليس بالمصلحة الخاصة لأن الادعاء هنا يكون ادعاءً عاماً لا خاصاً ويكون ايقاع العقوبة من مصلحة المجتمع، ومعه فيتعين على القاضي انجازها.

الوجه الثاني: إن المدعي لو لم يرد حقه لما جر المدعى عليه الى المرافعة. اذن، المدعي يريد فعلاً، ولو بلسان حاله أخذ الحق، ولا يحتاج الى التصريح لفظياً.

الوجه الثالث: إن الروايات الواردة في انجاز القضاء عن المعصومين سلام الله عليهم بما فيه قضاء أمير المؤمنين عليه السلام خالية عن التعرض لطلب المدعي او الأمر للزوم سماعه، بل كانت العقوبة تنفذ فوراً بعد اتمام الاثبات الشرعي من خلال المرافعة.

وقد يخطر في الذهن ان الحق او العقوبة انما هي من مصلحة المدعي وليس للقاضي منها شيء فيجب أن يكون محايداً اتجاهها.

وجواب ذلك ينشأ من ملاحظة الوجوه السابقة نفسها من حيث ان الأمر وان كان غير عائد للقاضي شخصياً، إلا ان المصلحة العامة مضافاً الى لسان حال المدعي يقضيان مبادرته الى انجاز الحكم.

وقد يخطر في الذهن: ان القاضي، حيث لا يكون مربوطاً بالقضية شخصياً، فليس له تنفيذها، فانما يجب عليه إيكالها الى المدعي نفسه فهو الذي يذهب الى صاحبه لأخذ ديته مثلاً، وجواب ذلك: ان القاضي أولى بذلك من جهتين على الأقل:

أولاً: ان القاضي هو ولي عام بصفته فقيهاً جامعاً للشرائط ومقتضى الولاية العامة انجاز حكمه الذي ثبت من خلال المرافعة.

ثانياً: ان الحكم الناتج من المرافعة يختلف فإن كان من قبيل الدين المالي ونحوه، أمكن تحويل المدعي على صاحبه ليأخذ حقه، واما ان كان من قبيل العقوبة كالجلد والرجم وقطع اليد فهو من اختصاصات القاضي. وليس ان المسروق منه هو الذي يقطع يد السارق. فان ذلك مخالف للاحتياط بصفته غير وارد في شيء من الأدلة، فان أراد القيام به، فالأحوط أخذ الاذن من القاضي او الحاكم.

ثالثاً: ان القاضي في الأعم الأغلب قادر على انجاز حكمه بخلاف المدعين فانهم على الأغلب عاجزون عن ذلك، ومعه فمن الراجح باعتبار قضاء الحاجات لهؤلاء أن يقوم القاضي بنفسه بالانجاز.

الجهة السادسة: في صحة تأسيس محكمة عليا يعاد فيها النظر في أحكام المحاكم الأخرى توخياً للدقة وتجنباً للخطأ المحتمل من تلك المحاكم، وهذا ما يقابل ما يسمى بمحكمة التمييز في بعض الدول، او قاضي القضاة في بعض الدول الأخرى، فما هي وجهة النظر الشرعية في ذلك؟

عرفنا في ما سبق ان الحق المترافع عليه قد يثبت ثبوتاً واضحاً أمام القاضي كما لو قامت عليه البينة، او القسم من قبل المنكر او المدعي، وكما لو ثبت بالاقرار أيضاً، ففي كل ذلك تنحسم المرافعة حسماً تاماً، ولا يجوز للمدعي جر المدعى عليه الى مرافعة أخرى.

واما اذا كان لدى أحدهما بعض المناقشات، كالطعن في عدالة الشهود، او اضافة قرائن قد توجب الاطمئنان بقول أحد المترافعين، فهذا ونحوه يمكن ارجاعه الى القاضي نفسه ولا حاجة معه الى قاض آخر.

وقد يخطر في الذهن انه: بعد صدور الحكم نتيجة للمرافعة كيف يمكن تغييره بقرائن ظنية تحرف وجهة الدليل، بعد أن عرفنا في فصل سابق أن الحكم القضائي يجب التعبد به على كل حال.

وجواب ذلك من وجهين على الأقل:

أولاً: اننا عرفنا أيضاً عدم لزوم اصدار الحكم، بل يمكن انجاز الحكم بدون التصريح به انشاء من قبل القاضي، وانما هو أمر مستحب وليس بالواجب.

ثانياً: ان الحكم على تقدير صدوره، انما لا يجوز مناقشته، ويجب التعبد به لغير القاضي الذي أصدره، واما هو نفسه فيستطيع تغييره مع اختلاف الأدلة لديه، وهذا هو المفهوم من قوله في مقبولة عمر بن حنظلة إن (الراد عليه، راد علينا، والراد علينا الراد على الله، وهو على حد الشرك بالله) وهذا يعني ان غيره لا يجوز له الرد عليه، ولكنه لا يعطي أية حجية بالنسبة الى من أصدر الحكم نفسه كما هو واضح لمن يتأمل.

هذا كله، اذا ثبت الحكم في المرافعة ثبوتاً واضحاً كما قلنا. وكذلك الحال في عدم جواز جر المدعى عليه الى مرافعة ثانية، فيما اذا كان الاتجاه الفقهي للقاضي هو القضاء بالنكول. وقد حكم على أساسه بحكم قضائي، يكون حجة على الآخرين بمقبولة عمر بن حنظلة التي سمعناها قبل قليل. وهي شاملة حتى للقضاة الآخرين مهما كانت صفتهم. ونتيجتها التحريم على القاضي الآخر ان يحرف او يحذف حكم القاضي الأول حتى لو علم بفساد مدركه. وهذا معناه المنع عن تأسيس محكمة أخرى عليا او ـ كما عبرنا ـ جر المدعى عليه الى مرافعة ثانية.

ولكن القاضي اذا لم يحكم بالنكول. اذن، فمع حصول النكول، لم تنحسم الدعوى. فقد نحتمل أن القاضي الآخر يمكنه من الناحية الفقهية حسمها، او يمكن للمدعى عليه اليمين مثلاً أمامه دون الأول، ونحو ذلك من الملابسات التي تتدخل في الحال. فيكون هناك مجال للرجوع الى محكمة أخرى.

وكذلك اذا قلنا بحسم الدعوى بالنكول، الا ان القاضي لم يقم باصدار حكم إنشائي قضائي. وانما اكتفى بتطبيق الحكم بأمر المدعى عليه بدفع حق المدعي اليه. اذن، فمع عدم وجود الحكم القضائي، ومع حصول النكول الذي يعني ضمناً عدم كفاية الاثبات الشرعي في صالح أحد المترافعين، يمكن الرجوع الى محكمة أخرى وقاض ثان.

بل يمكن القول فقهياً، بامكان ذلك حتى مع وضوح الاثبات القضائي الذي قلناه أولاً فيما سبق. اذا لم يصدر به حكم قضائي مما يحرم رده، فقد يخطر في ذهن القاضي أن لا يحكم، فاذا لم يحكم جاز للقضاة الآخرين تجديد النظر في القضية.

إلا ان هذا قابل للمناقشة مع وضوح الاثبات الشرعي القضائي. وذلك: لأن المرافعة أمام القاضي، من وظيفتها الشرعية حسم النزاع وقطعه. فاذا حصلت وجب حصول الحسم على أي حال، وهذا يعني حرمة المرافعة الثانية ما دام الاثبات الشرعي كافياً، سواء حصل فيه حكم قضائي انشائي ام لم يحصل.

وعلى أي حال، فيجوز تأسيس محكمة عليا لمورد الحاجة، كما في صورة النكول وغيره مما عرفناه.

الجهة السابعة: في جواز الحكم بالنكول:

ويمكن الاستدلال على ذلك بعدة وجوه منها:

الوجه الاول: الإجماع، كما استظهره صاحب الجواهر[١]، الا انه لا يتم لكونه محتمل الاعتماد على أحد الوجهين او كلا الوجهين الآتيين، فيكون مدركياً ولا حجية فيه. ويكون الحساب مع الوجوه التي اعتمدنا عليها.

الوجه الثاني: صحيحة محمد بن مسلم[٢] قال: **سألت أبا عبد الله عليه السلام: عن الأخرس، كيف يحلف اذا أدعي عليه دين وأنكر، ولم يكن للمدعي بينة.** وهي رواية مطولة، وفيها دلالة على أن أمير المؤمنين عليه السلام كتب اليمين على ورقة ثم غسلها بالماء، وأعطى الماء للأخرس (وأمر الأخرس أن يشربه فامتنع، فألزمه الدين).

وتقريب الاستدلال بها: إن امتناع شرب الأخرس للماء بمنزلة النكول. وقد ألزمه الدين بنكوله. ومعناه الحكم بالنكول.

إلا ان هذا الاستدلال قابل للمناقشة:

أولاً: ان الرواية لم تكن بصدد بيان ذلك، بل بصدد بيان كيفية إحلاف الأخرس. فلا يمكن التمسك باطلاقها من هذه الناحية.

ثانياً: إن الأصحاب الفقهاء لم يعملوا بها اجماعاً. فلا يفتي أحد منهم بهذه الطريقة من احلاف الأخرس. وانما يقول الجميع بأنه يشير بيده ويعقد بقلبه ونحو ذلك.

ثالثاً: إن امتناع شربه للماء غير كاف للحكم، إلا بعد التأكد بأنه لم يردَ اليمين على المدعي. وظاهرها خلاف ذلك.

رابعاً: انها دالة على ان الامام أمر المنكر بالشرب يعني أمره باليمين. وقد عرفنا أن القاضي ليس له أن يأمر بذلك، وانما هي وظيفة واختيار المدعي، ليس إلا.

إذن، تكون هذه الرواية مخالفة للقواعد من عدة جهات، فيتعذر الاستدلال بها، ويوكل علمها الى أهلها.

---

[١] [ج ٤٠. ص ١٨٢ وما بعدها].

[٢] الوسائل: [ج ١٨]. كتاب القضاء. أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى. الباب ٣٣. الحديث ١.

الوجه الثالث: امتناع حسم الموقف بدون الحكم بالنكول، والقضاء موظف لذلك. وإلا بقيت المنازعات سارية المفعول. اذن، فلا بد من الحكم بالنكول لحسم الموقف بين المتنازعين.

وهذا قابل للمناقشة من وجوه منها:

أولاً: ان هذا ينافي قوله: **انما أحكم بينكم بالبينات والأيمان.** اللذان هما الأدلة المنحصرة في كل قضاء. فاذا فقد كلا الأمرين، وهو ما يحصل في صورة النكول. فكيف يحصل الحكم بدون اثبات؟ ومفهوم الحصر في هذه الرواية، يدل على عدم الجواز بدون وجود بينة ولا يمين.

ثانياً: ان حسم الموقف لا يتعين أن يكون بالمرافعة، بل هناك قواعد شرعية تنطبق على كل مورد بغض النظر عن المرافعة. فان انسد بابها، أمكن الرجوع اليها.

ثالثاً: اننا اذا أوجبنا الحكم على القاضي أمكن القول بصدوره حتى مع النكول ليكون حاسماً. واما اذا لم نوجب ذلك، كما قلنا ذلك فعلاً. فحين لا تحصل بينة ولا يمين ولا حكم، كيف يمكن للمرافعة أن تنحسم. إلا بالرجوع الى قواعد أخرى كما قلنا في الوجه السابق، او بالرجوع الى محاكم أخرى كما قلنا في جهة سابقة.

الجهة الثامنة: في الحق العام.

حين يصدر من الفرد أي جرم بحق غيره كالسرقة مثلاً، فان مسؤوليته الأخلاقية لا تنحصر أمام هذا المسروق منه. بل تشمل تماماً عدة جهات كلها مهمة :

الجهة الاولى: انه عصى التشريع المانع عن هذا العمل واحتقره وتجاهله. وهو التشريع الاسلامي بالنسبة الى المسلمين المتدينين.

الجهة الثانية: انه عصى صاحب الشريعة، او مشرع التشريع وأهمله واحتقره. وهو في الشريعة الاسلامية هو الله سبحانه ورسوله.

الجهة الثالثة: انه ظلم الشخص المعتدى عليه.

الجهة الرابعة: انه ظلم نفسه باعتبار انه جعلها تمشي في الطريق الخطأ. وهذا

منصوص عليه في القرآن الكريم مكرراً. منها قوله تعالى: ﴿وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[1].

الجهة الخامسة: انه ظلم المجتمع ككل. لأنه أوجد خلاله ما لا يناسب وجوده ولا ينبغي. وهذا هو المسمى بالحق العام.

وفي الامكان اختصار هذه الجهات الخمس الى ثلاثة بادراج الأوليين. والرابعة ضمن معنى واحد، وهو عصيان الله سبحانه. فان الجهة الأولى ليست أهم منه على أي حال. والجهة الرابعة من جملة متعلقاته ونتائجه.

وبتعبير آخر: ان كل هؤلاء الخمسة هم في الواقع الأخلاقي أصحاب حقوق تجاه الفرد، فاذا أجرم الفرد أية جريمة قلّت او كثرت، فقد غمط هذه الحقوق الخمسة كلها.

اما الحقان الأولان، فان المطالب به هو الله سبحانه وعقوبته أخروية. والحق الرابع، وهو حق النفس في الطاعة، الذي يغمط بظلمها وايجاد الفساد فيها، فالمطالب به هو الضمير او النفس اللوامة، وليس له جهة ظاهرية. ومن هنا كانت هذه الجهات الثلاثة خارجة عن حريم القانون الاجتماعي الدنيوي. أعني الذي ينظم الحياة الدنيا، وان كان دينياً.

ومن هنا بقي عندنا حقان فقط: هما الحق الخاص ـ في الجهة الثالثة ـ والحق العام ـ في الجهة الخامسة ـ. والحق الخاص يكون المطالب به المدعي في المرافعة القضائية، اذ يكون المجرم فيها هو المدعى عليه. واذا حصلت العقوبة او الجزاء يكون الحق الخاص قد سقط او استوفي.

واما الحق العام الذي غمطه بافساده للمجتمع او في المجتمع. فمن هو الذي يطالب به؟ مع العلم ان المجتمع ككل ليس له لسان مطالبة ودفاع في القانون. ومن هنا تولدت فكرة (الادعاء العام) ليكون المدعي العام هو المطالب بهذا الحق وبانزال العقوبة لدى غمطه.

والجريمة قد تتمحّض للحق العام، ولا يمكن أن يكون فيها مدع ذو حق خاص،

---

[1] [سورة البقرة: الآية ٥٧].

كالبغي وهو التمرد على الدولة المحقة، او الاعتداء على الأوقاف العامة او على الأموال العامة او الاضرار بطريق المسلمين او إفساد مياههم الى غير ذلك كثير.

ومن هنا يتعين، في الفهم القانوني أن يكون لأمثال هذه الحقوق المغموطة، مطالب ذو صفة عامة، يعني انه يمثل المجتمع ككل او انه يمثل الدولة، وهو المدعي العام.

وهذا المعنى معقول، واذا أرادت الدولة أن تطبقه، أعني تعين مدعياً عاماً، بطريقة مشروعة دينياً، كان لها ذلك، إلا ان السؤال يقع في نقطة رئيسية واحدة، هي انه: هل ذلك ضرورة لا يمكن الاستغناء عنها؟

نعم، وجوده راجح، ويعتبر جزء من النظام العام للدولة، أياً كانت صفتها او فكرتها. إلا ان كون ذلك متعيناً وضرورياً، قابل للمناقشة على أي حال.

أولاً: ان المدعي العام، بهذا العنوان، ولا بأي عنوان يشمله، لم يرد في الكتاب والسنة.

ثانياً: ان المسؤول الأعلى عن المجتمع هو الولي، وهو الذي يستطيع أن يقوم بالمباشرة بهذه المهمة.

إلا ان كلا هذين الوجهين قابلين للمناقشة أيضاً:

اما الاول: فلإمكان أن يقال: ان شكل النظام العام في المجتمع أمر يختلف بين الأمكنة والأزمنة، ومعنى عدم تحديده في الأدلة الأصلية، إيكاله الى المجتمع نفسه. فيتم تعيينه واختياره حسب الأنسب في كل وقت ومكان. فاذا كان الأنسب هو تعيين المدعي العام لم يكن منه بد.

واما الوجه الثاني: فالولي العام، وان كان صالحاً للادعاء العام، الا انه لا يتكفل ذلك بالمباشرة. بل له أن يوكل شخصاً يتصف بهذه الصفة، يعني انه يتوكل عنه من هذه الجهة فقط، فيكون هو المدعي العام.

ومهما يكن الحال في هذه المناقشات او تلك: فان وجوب تعيين شخص لمثل هذا المنصب، شرعاً، مما لم يدل عليه دليل. ما لم تقتضي المصلحة العامة ذلك اقتضاء ضرورياً، والا بقي الأمر على رجحانه ليس الا.

بقي أن نتساءل عما اذا كان المدعي العام يقوم مقام المدعي الخاص في طريقة المرافعة ام لا. فلعل له طريقة أخرى للمرافعة شرعاً، والكلام هنا يقع في مرحلتين:

المرحلة الأولى: اننا كما عرفنا في فصل سابق ان المدعي هو من خالف قوله الأصل. بالمعنى الذي سبق أن عرفناه. حيث ان الأصل في أي شخص عدم القيام بالجريمة، ما لم تثبت ضده. فيكون المدعي العام مسؤولاً عن اثباتها خلال المرافعة، تماماً كالمدعي الخاص.

المرحلة الثانية: اننا سمعنا فيما سبق: ان البينة على المدعي واليمين على المنكر. وهذا وان كان قدره المتيقن هو المدعي الخاص، الا انه لا ينبغي ان يختلف المدعي العام عنه أيضاً. فان اثباته أيضاً يكون بالبينة، بصفته مدعياً. كل ما في الموضوع انه لا يترافع عن صفته الشخصية، بل عن المجتمع الذي هو المدعي الحقيقي، والذي يمثله هو، وعن الحق العام الذي يتهم المنكر بغمطه والتجاوز عليه.

هذا، وينبغي أن نلتفت الى أن وظيفة الادعاء العام، لا يكون لها أي تأثير في المرافعات الخاصة. وان كنا قلنا: ان كل ذنب على الاطلاق ففيه غمط للحق العام، الا انه ليس من المعقول مقابلة كل جريمة بمدعيين خاص وعام. مضافاً الى ان الجريمة ان ثبتت وأخذ الحكم مجراه كان ذلك تنفيذاً للحق الخاص والعام معاً. وليس من حق المجتمع المطالبة بعقوبة أخرى. اذن، فهذا من مصلحته أيضاً.

وانما تبرز أهمية الادعاء العام في الجرائم المحتملة، التي ليس لها مدع خاص، فيتعين أن يقف المدعي العام في المرافعة بصفته ممثلاً للحق العام، وان يقوم بمحاولة اثبات الجريمة بالبينة ونحو ذلك من سياقات المرافعة التي سبق ان عرفناها.

كتاب الشهادات

فصل
شهادة النساء

ان أهم ما يوجد في قبول الشهادة شرعاً من المناقشة في وجه الحكمة أحياناً، هو ظهور الشريعة المقدسة وكأنها ذات تأبّ وتقلص تجاه شهادة النساء. فهل يعني ذلك: الاعتقاد بأن المرأة أقل مستوى من الرجل أم ماذا كانت المصلحة في ذلك؟

ويتجلى ذلك في عدة أحكام:

أولاً: عدم قبول شهادة المرأة مطلقاً في بعض الأمور كالشهادة على اللواط والشهادة على الهلال.

ثانياً: اعتبار شهادة المرأة تعدل نصف شهادة الرجل، ففي مورد قبول شهادة النساء، لا بد من وجود شهادة امرأتين لتقوم مقام رجل واحد، فمقام الشاهدين أربع نساء، ومقام الأربع شهود رجلان وأربع نساء او ثلاثة رجال وامرأتين، وهكذا.

ثالثاً: ثبوت الكسر العشري في شهادة كل امرأة في بعض الموارد، كالشهادة بالوصية. فلو أردنا اثبات الجميع احتجنا الى أربع نساء. واما الواحدة فيثبت بشهادتها الربع وبالاثنين النصف وهكذا.

ولا يوجد في الفقه ـ حسب علمي ـ غير هذه الاعتبارات الثلاثة في شهادة النساء. وقد عقد هذا الفصل للتساؤل عن الحكمة من ذلك، الذي يدل على اختلاف حالها عن الرجل في نظر الشريعة المقدسة.

وينبغي النظر الى ذلك على عدة مراحل:

المرحلة الأولى: ان الفقيه مربوط بالاستدلال الفقهي لا محالة، ولا يجوز له

التجاوز عنه بحال من الأحوال. فكلما ساقه الدليل اليه من الأحكام، وجب عليه الفتوى به بغض النظر عن السبب والحكمة. فما يوجد في الفقه من فتاوى في هذا المورد وغيره، انما هو باعتبار مساعدة الدليل عليه.

والدليل كما يمكن أن يكون نصاً واضحاً في الكتاب او السنة، يمكن ـ كذلك ـ أن يكون أصلاً عملياً او قاعدة فقهية. وهي قواعد صحيحة بطبيعة الحال، إلا ان نتائجها قد لا تكون مطابقة للواقع مئة بالمئة، وانما شرعت للمكلفين باعتبار الجهل بالواقع، وفي ظرف البعد عن عصر صدور النصوص الاسلامية. مع امكان الإكتفاء بغالبية المطابقة للواقع في مثل ذلك الظرف، وليس لا بد أن يكون ذلك مستوعباً.

ومن هنا قد تكون بعض الأحكام التي نستغرب من حكمتها او الوجه في تشريعها، انما هي صادرة من الفقهاء باعتبار تطبيق بعض القواعد العامة، وقد يكون المورد من جانب عدم مطابقتها للواقع. كل ما في الأمر اننا معذورون أمام الله سبحانه في تطبيق هذا الحكم، باعتبار انه أهم ما توصلنا اليه.

ومن هنا فمن المحتمل أن تكون بعض تلك الأمور او الأحكام ناتجة عن أمثال هذه المواقف او الاستدلالات من قبل الفقهاء. وفي مثله لا نستطيع القول: ان الشريعة المقدسة نفسها تتبنى ذلك او تحكم به او أن ننسبه الى قادة الاسلام مباشرة، لنسأل عن وجه الحكمة فيه.

المرحلة الثانية: اننا كررنا في هذا الكتاب في أكثر من مناسبة، ضرورة التسليم بالحكمة الالهية التي هي السبب والمنشأ للأحكام الشرعية التي نؤمن بها ونعمل عليها كمسلمين. فاذا ثبت في الشريعة أي حكم من الأحكام كان اللازم التسليم به والرضا باطاعته.

وانما نتج التشكيك في الحِكَم الشرعية، نتيجة للدس الاستعماري والانحراف عن الشريعة السهلة السمحة، والمحجة البيضاء التي جاء بها خير الخلق ﷺ.

المرحلة الثالثة: ان لشهادة النساء في الفقه مزايا يفقدها الرجل. فلئن كان للرجال مزاياهم الخاصة، فان للنساء مزاياهن الخاصة المقابلة لها. وذلك في موردين او أكثر:

المورد الأول: ما يحرم على الرجال الاطلاع عليه فتختص الشهادة عليه بالنساء، كالرضاع والعذرة.

المورد الثاني: ما قلناه من ثبوت الربع بشهادة المرأة الواحدة. فان هذا لا مقابل له في الرجل، فانه لا يثبت بشهادة الرجل الواحد مقدار النصف.

المورد الثالث: ان المرأة تقبل شهادتها لنفسها، مما لا يمكن يعرف[1] عادة الا منها: ككونها حائض، او في العدة، او خارجة عنها، او متزوجة او غير متزوجة، ونحو ذلك. وان كان ذلك في مصلحتها وتجر به نفعاً لنفسها.

المرحلة الرابعة: ان الأدب الشرعي، الإلزامي أحياناً والاستحبابي أحياناً أخرى، يقتضي تنظيم العلاقة بين الجنسين بشكل عادل متعادل بحيث يمنع الاختلاط المتزايد بينهما، مما قد يؤدي الى تفاقم الأمر وخروج الزمام الأخلاقي عن اليد. وفي ذلك أحكام عديدة متفرقة في الفقه:

منها: عدم جواز امامة المرأة بالرجال. ومنها: ان مسجد المرأة بيتها. ومنها: اسقاط الجهاد عن المرأة. كل ذلك لتكون بعيدة عن مجتمع الرجال ومصونة عن انظار الشهوة والعلاقات المريبة.

وهذا المنحى له تطبيقات في كتاب الشهادات الذي نتحدث عنه. ومن أمثلته:

١ ـ منع المرأة من الشهادة على اللواط، وهو يكون بين رجلين، فما موقف المرأة هنا إلا الابتعاد تماماً.

٢ ـ منع المرأة من الشهادة على الهلال. والشهود الذكور مجتمعون للرؤية. فما موقف المرأة إلا الابتعاد أيضاً.

٣ ـ منع المرأة من الشهادة في الطلاق والخلع، فانها من اختصاص الرجل الذي يقوم بالطلاق وهو الزوج. فينبغي أن يختار الشهود رجالاً.

٤ ـ منع المرأة عن الشهادة في الحدود كالسرقة وشرب الخمر والقتل، فانها من خصائص مجتمع الرجال. فان الغالب هو قيام الرجال بها، فيكون من المنطقي سماع شهادة الرجال بها خاصة. ولا نجد من يقوم به من النساء إلا النادر.

---

[1] [الأرجح ان كلمة (أن) ساقطة من هذا الموضع].

المرحلة الخامسة: ان منع شهادة النساء خاص بعدم حصول الاطمئنان من الحادثة المشهود عليها نفسها، واما اذا حصل الاطمئنان من كلام النساء وشهادتهن، فانها تكون حجة، مهما كان موردها، لأن الاطمئنان بنفسه حجة، والقاضي والحاكم يستطيع الحكم بعلمه واطمئنانه بغض النظر عن سبب حصوله، ما دام سببه منطقياً وعقلائياً.

المرحلة السادسة: انه كما يشترط في الرجل الشاهد، أن يكون عادلاً لكي تتكون من الشاهدين ما يسمى بالبينة. كذلك يشترط في المرأة الشاهدة أن تكون عادلة. ولكن من أين يمكن لنا تحصيل المرأة العادلة؟ فان المرأة قد تكون صالحة، إلا انها ليست عادلة، والعدالة في الرجال فرض معقول وشائع، إلا انه في النساء فرض نادر مع شديد الأسف، ولعله لهذا منعت المرأة من كثير من أنواع من[1] الشهادات.

المرحلة السابعة والأخيرة: أن نغور في أعماق المرأة لنجد فروقها النفسية والعاطفية عن الرجل. الأمر الذي يجعل الاحتياط الشرعي في شهادتها ضرورياً.

وهذا ما أشير اليه في القرآن الكريم والسنة الشريفة.

اما ما في القرآن الكريم، فقوله تعالى[2]: **﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾**.

وفي هذه الآية الشريفة عدة نقاط ينبغي الالتفات اليها في حدود ما هو مربوط بمحل الكلام:

النقطة الاولى: ما هو محل الشاهد الآن من الآية الكريمة. وهو قوله سبحانه: **﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾**

وهو دال بوضوح على ان المرأة قد تضل، يعني تنسى او تخطئ او تسيطر عليها العاطفة او قلة التقدير للأمور ونحو ذلك. وهذه صفة غالبة لنوع النساء بدون

---

[1] [لعل الأرجح ان كلمة (من) هنا زائدة].

[2] سورة البقرة: الآية ٢٨٢.

شك. والأحكام الحكيمة يجب أن تأتي لتلاحظ الأعم الأغلب، وان كان لها شواذ او نوادر.

وقد عرفنا وسنسمع أيضاً، ان الشاهدة يجب أن تكون عادلة، اذن فهي مع ذلك مشكوكة في شهادتها بشكل وآخر، وهذا النحو من الشهادة يصعب الاعتماد عليه، ما لم يمكن تداركه على أي حال.

وقد قام التشريع الحكيم بالتدارك فعلاً، وهو ضم امرأة الى امرأة. لتذكر احداهما الأخرى... أياً منهما الأخرى وليس واحدة بعينها، بل كل منهما تعتبر عيناً ورقيبة على شهادة الأخرى. فما اتفقتا عليه من الشهادة أمكن الأخذ به، وكان حجة شرعية.

النقطة الثانية: انه توجد طريقة أخرى لسماع الشهود، سواء في الرجال او النساء، وهو تفريق الشهود وسماع كل واحد، او واحدة منهم على حدة، بدون أن يعطوا فرصة للتفاهم فيما بينهم. او الاتفاق الضمني خلال أداء الشهادة على أمر من الأمور.

وبعد سماع الشهادات المتفرقة، يؤخذ بما اتفق عليه الشهود ويسقط ما اختلفوا فيه، لأنه لم تقم عليه شهادة كافية. إلا اذا كان بعضه حجة من ناحية أخرى، كقول ذي اليد، او الاقرار، او حكم من له خبرة، ونحو ذلك.

ولا يختلف النساء عن ذلك في السماع حال التفرق، وان كانت الآية واضحة في سماع الشهادتين حال اجتماع المرأتين، ولذا كان في الامكان أن تذكر احداهما الأخرى. كما تنص الآية الشريفة. إلا ان هذا الجمع بين الشاهدتين غير واجب فقهياً جزماً. ومعه يمكن حمل هذه الفقرة من الآية الكريمة على معنى الأخذ بما اتفقتا عليه من الكلام لأنه مما تذكرتاه معاً.

النقطة الثالثة: قوله تعالى في صفة الشاهدتين اللتين يمكن الأخذ بقولهما: ﴿مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾. فانه جاء في الآية صفة للرجل والمرأتين معاً. فالنساء من هذه الناحية أعني صفة أن يكون الشاهد مرضياً في المجتمع المسلم و(عادلاً) باصطلاح الفقهاء لا تفرق فيه النساء عن الرجال. فكلاهما يجب ان يكون عادلاً مرضياً.

النقطة الرابعة: ان هذا الشرط وهذه الصفة انما هو خاص بالشهادة، دون بعض العناوين التي أشرنا الى بعضها قبل قليل. سواء ذلك في الرجال او النساء، كقول ذي اليد او حجية الاقرار وقول ذي الخبرة. فان العدالة والتعدد غير مشترط فيها جميعاً، بل تكون حجة على أي حال، على إشكال واختلاف في قول ذي اليد وذي الخبرة.

فهذا ما ورد في القرآن الكريم.

واما ما ورد في السنة الشريفة، فهو ما نقل عن سيد البلغاء أمير المؤمنين عليه السلام[1] انه قال: **معاشر الناس ان النساء نواقص الايمان نواقص الحظوظ نواقص العقول.**

فأما نقصان ايمانهن فقعودهن عن الصلاة والصيام في أيام حيضهن، وأما نقصان حظوظهن فمواريثهن على الأنصاف من مواريث الرجال، وأما نقصان عقولهن فشهادة امرأتين كشهادة الرجل الواحد.

فاتقوا شرار النساء، وكونوا من خيارهن على حذر، ولا تطيعوهن في المعروف حتى لا يطمعن في المنكر.

والنقطة الرئيسية التي ينبغي أن تعرض لفهم هذه الفقرة. هي ان التفسير الذي أعطاه الامام عليه السلام للنقصان، هل هو المقصود الوحيد منه، كما قد يتبادر من العبارة ابتداء، او ان المقصود به أعمق من ذلك؟ اذ يمكن تقديم أحد فهمين رئيسيين للنص:

الفهم الأول: وهو المتبادر الرئيسي، وهو أن يكون التفسير هو عين المفسر وهو النقص. فلا يراد من نقصان الايمان إلا القعود عن الصلاة، ولا يراد من نقصان الحظوظ إلا استحقاق نصف الميراث، ولا يراد بنقصان العقول إلا شهادة الإثنين مقابل الرجل الواحد.

الفهم الثاني: ان الامام عليه السلام جعل هذه التفاسير كظواهر وكواشف عن تلك الأشكال من النقص. فالقعود عن الصلاة علامة وكاشف عن نقصان الايمان وهكذا.

---

[1] نهج البلاغة: ج ١. ص ١٢٩.

وذلك لأجل شكل من أشكال التقريب الذهني او البرهان على صحة قوله عليه السلام.

وهذا هو الفهم الأرجح بطبيعة الحال. اذ لا يحتمل من الناحيتين اللغوية والعرفية أن يكون المراد بالنقص هو هذا التفسير بعينه بدون أية زيادة، بحيث لا يراد بنقصان الإيمان أي شيء سوى القعود عن الصلاة لوضوح ان نقصان الايمان يعني شيئاً آخر أوسع من ذلك وأعمق، بحيث يكون القعود عن الصلاة أثراً من أثاره وكاشف من كواشفه، كشف المعلول عن علته.

وهذا هو مقصودنا في المرحلة السابعة والأخيرة التي نتحدث عنها، وهو ان خلقة المرأة ليست كخلقة الرجل بل هي تختلف عنه بمقدار ما. لا يعلمه الا الخالق والراسخون في العلم. وقد عبر عنه الإمام عليه السلام بأن المرأة أنقص من الرجل في العقل والايمان والحظوظ.

فاذا كانت الروح هي بيت العقل، والنفس هي بيت العواطف، استطعنا ان نقول ان نوع المرأة ـ وليس جميع الأفراد على الاطلاق ـ أقل روحياً من نوع الرجل ـ بنفس المعنى ـ وأعلى نفسياً، أي أقوى عاطفياً.

واذا فهمنا ان معنى قوة العاطفة، هو زيادة الإهتمام بالدنيا ومالها وجمالها وحمل هموم عوارضها وبلائها، اذن نجد من المنطقي انه يجب أن تكون المرأة أقل ايماناً من الرجل، لوضوح انه كلما ازداد اهتمام الفرد بالدنيا كان ذلك علامة على نقصان ايمانه. حتى ما اذا كانت الدنيا أقصى همه ومبلغ علمه، كان لا ايمان له تقريباً او تحقيقاً. وهذا أمر لا يختلف فيه الجنسان.

ومن الواضح الوجداني تزايد اهتمام المرأة بالدنيا وهمومها وزخارفها، ولئن كان من الرجال عدد مهم من يقدم الفوائد العلمية والعقلية والروحية ونحوها على طلب الدنيا، فانه لا يوجد في النساء الا القليل القليل من هذه النماذج. وليس فيهن من بلغت درجة عالية في حقل معين كالفيزياء او الإجتهاد الديني او الزهد او غيرها. الا النادر جداً. في حين بلغ من الرجال مبالغ عالية عدد كثير. وهذا أحد التفاسير لنقصان الحظوظ للنساء، لأن ما ينالهن من الخير لا يكون الا بتضحيات ليست النساء مستعدات لها.

وهو تفسير ما ورد من انه[1]: (ما زكا من النساء الا أربعة وزكا من الرجال خلق كثير). ويراد بهذه الأربعة: فاطمة الزهراء ومريم بنت عمران وامرأة فرعون آسيا بنت مزاحم وخديجة بنت خويلد عليهن السلام أجمعين.

ويراد بالزكاة في هذا الحديث الطهارة الكاملة. والا فقد وصلت عدد من النساء الى مراتب عالية أيضاً. ولم يقتصر الأمر على هؤلاء الأربعة كزينب بنت علي وحكيمة بنت علي ونرجس أم المهدي ورابعة العدوية وغيرهن. إلا ان نسبتهن لبنات جنسهن أقل من الشمع الأحمر.

وهذا ليس إخلالاً بالمرأة بمقدار قيامها بواجبها، بمقدار ما هو اعتراف بالنقص الخلقي الطبيعي لها عن الرجل والاختلافات عنه الناشئة عن استعدادها الخلقي للحمل والولادة والأسرة والزواج، على حين يخلق الرجل مستعداً لأمور أخرى، قد تكون، وفي الغالب تكون أوسع أفقاً وأعمق أثراً في الإنسانية، وفي افادة صاحبها وغيره من الناس.

ومن هنا يندفع إشكال قد يخطر في الذهن على كاتب هذه الحروف من ان الاستدلال بهذه الفقرة بلا موجب وهي قوله عليه السلام **(واما نقصان عقولهن فشهادة امرأتين كشهادة رجل واحد)** لأن ظاهرها أخذ هذا الأمر مسلماً، وجعله شاهداً على أمر آخر، وهو نقص العقل. مع العلم ان مقصودنا العكس، وهو الاستدلال على نقصان الشهادة ببعض المبررات.

وجواب ذلك: اننا فهمنا قبل قليل ان هذه التفسيرات الثلاثة في هذه الفقرة انما هي كواشف عن النواقص الثلاث، باعتبارها ناشئة منها. فقد صح الاستدلال بكون النقص في الشهادة ناتجاً عن النقص في العقل، كما نصت الفقرة المروية عن الامام عليه السلام.

وليس معنى ذلك: ان المرأة قاصرة او متخلفة عقلياً، وانما معناه ان قوة عاطفتها غلبت على عقلها. الأمر المنتج لصعوبة سيطرتها على عاطفتها من ناحية عقلها او ارادتها. على انها لا تريدها اطلاقاً في الغالب، بل تجد ان المنطقي والصحيح هو العاطفة فقط.

---

[1] [انظر بهذا المضمون تفسير مجمع البيان: ج ١٠. ص ٦٥. تفسير الثعلبي: ج ٩. ص ٣٥٣].

واما الرجل فعقله قوي بالنسبة الى عاطفته، الأمر الذي يسهل سيطرته على عاطفته لو أراد، وهو غالباً يريد ذلك لمختلف الاعتبارات الدنيوية او الأخروية.

ومن هنا نعرف التوافق والتناسق بين هذا الكلام من الامام عليه السلام والآية الكريمة حين يقول (ناقصات العقول)، وتقول الآية الكريمة: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا﴾. فان هذا الضلال ناتج من قلة العقل المشار اليه هنا. والذي يعني بكل تأكيد سيطرة العاطفة على العقل في الأعم الأغلب من الأحوال، وهو ضلال غير متوفر في نوع الرجل، كما هو مجرب ومعروف.

فهذا بعض ما ورد في النصوص الشرعية مما يناسب اندراجه في محل الكلام. وهناك نصوص أخرى، لا حاجة الى التطويل بذكرها.

كتاب
الحدود والتعزيرات

فصل
قاموس
اصطلاحات الدعاوى

تمهيد:

يوجد لبعض كتب الفقه مزايا تتصف بها عن غيرها، كما قد يوجد لمجموعة محدودة من كتبه مزايا خاصة بها لا يشركها فيها غيرها الا قليلاً.

فمن ذلك: المزايا في كتاب (الارث) والذي سبق أن بحثناه مفصلاً. ومن ذلك: المزايا في كتاب الطهارة وحده او الصلاة وحده او الحج وحده او كتب العبادات غير الحج او معه، فكذلك الحال في الكتب الفقهية التي تعود الى المرافعات والمنازعات والاعتداءات. فمجموعه كتابي الحدود والقصاص لهما مزية خاصة وكتاب الديات له مزيته أيضاً ومجموع الثلاثة له مزاياه أيضاً. وكذلك لو ضممنا الى هذه الثلاثة كتابي القضاء والشهادات، فان لهذه الخمسة مزاياها بطبيعة الحال. ويمكن الاحساس بهذه المزايا مع الاطلاع المفصل عليها بمقدار الامكان، ولا يعرفها كل أحد بطبيعة الحال.

ومن جملة تلك المزايا مجموعة اصطلاحات تكاد تخص هذه المجموعة من الكتب الفقهية او تلك. ويحتاج الاطلاع عليها الى تعمق متزايد. ومن هنا كانت أقرب طريقة للتعرف على ذلك هو كتابة قاموس خاص بها، حيث يجعل الى جانب كل كلمة معناها، ويسهل استخراجها على ترتيب حروف القاموس.

وقد عقدنا في كتابنا هذا فيما مضى أكثر من فصل قاموسي لأجل ذلك. كان واحداً منها في كتاب البيع وواحداً في كتاب الميراث وواحداً في كتاب الأطعمة

والأشربة، وهذا الفصل خاص بمصطلحات الكتب الخمسة السابقة المشار اليها، مع ملاحظة ما يلي:

أولاً: ان الكلمات المستعملة فيها كثيرة، فمن أجل تجنب التطويل كان اللازم تجنب الكلمات السائرة في الكتب الفقهية الأخرى كأسماء المعاملات كالبيع والاجارة والهبة، فانه يؤخذ معناها من مواضعها في الفقه. وكأسماء أعضاء الجسم كاليد والرأس، وأسماء القرابات كالأب والابن وغير ذلك كثير، ويستثنى من ذلك ما كانت الكلمة فيها صعبة الفهم كما سنذكر.

ثانياً: ان الكلمات الآتية في القاموس اما ان تكون اصطلاحاً خاصاً بأحد الكتب المشار اليها، او لا تستعمل الا فيه، او يراد فيها معنى معيناً من خلاله، او تكون صعبة الفهم لأنها مهجورة الاستعمال.

ثالثاً: ان الترتيب معقود هنا على حروف المعجم في الحرف الأول، ثم الثاني وهكذا. واذا كانت أكثر من كلمة أخذنا حروف الأولى، والحرف الأول من الكلمة الثانية.

رابعاً: اننا أخذنا المادة الثلاثية وأدرجناها بالحرف المناسب لها، وان كانت في نفسها رباعية او خماسية، فلفظ المرافعة في (رفع)، ولفظ الاسترعاء في (رعي) ولفظ التسليط في (سلط) وهكذا.

خامساً: وجدنا من الأفضل ان نذكر الحرف أولاً، ثم نذكر المادة المجردة بعده، او ما يمكن أن يندرج تحته من مواد، ثم نذكر ما يمكن أن يندرج ضمن المادة من ألفاظ، توخياً لأن يفهم القارئ اننا لأي مادة ثلاثية قد أرجعنا الرباعي والخماسي، فانه قد يقع في ذلك الاشتباه.

حرف الألف

(أجج)

(تأجيج): النار اشعالها. وقد يكون في ذلك اعتداء على الآخرين عمداً او خطأ. وهو من أقسام التسبيب في الاعتداء لا المباشرة.

(أجر)

(الأجرة): وهو ما يتقاضاه العامل بازاء عمله من المال، او ما يتقاضاه المالك بازاء الانتفاع من أملاكه او مملوكاته. والمقصود هنا المعنى الأول حيث يقع الكلام فقهياً عن أجرة القاضي وأجرة المنفذ للأحكام، وجواز أخذ الشهود للأجرة، وغير ذلك.

(ارخ)

(التاريخ): وهو مما له دخل أساسي في كثير من المرافعات، سواء كانت حول المعاملات او حول الاعتداءات. اذ قد يكون تاريخ المعاملة مجهولاً او معلوماً او يختلف الشهود فيه. كما قد يكون الاعتداء قريب التاريخ حيث يكون الجرح ناغراً[1]، او قديماً حيث يكون الجرح ملتئماً.

(ارش)

(الأرش): هو الفرق ما بين الصحيح والمعيب، او بين الناقص والتام، ويأتي في أحكام المرافعات في عدة موارد، منها: العبد المعتدى عليه فان المعتدي يجب أن يدفع ارش الجناية. وقد يسمى ارش الجناية بالنسبة الى الحر أيضاً. وأصله مجازي لأن الحر لا يثمن بقيمة. إلا انه أصبح اصطلاحاً.

(اسم)

(اسم الله): سبحانه ويكون به اليمين، اذا طلب من المنكر او من المدعي مع الرد، وكذلك القسامة كما سيأتي شرحها.

---

[1] [جرح نغار: يسيل منه الدم. لسان العرب: ج ٥. ص ٢٢٤].

(أصل)

(الاستئصال): هو الرفع لجميع الشيء، سواء قصدنا عضو الإنسان، او جماعة من الناس كعائلة او قافلة او مجتمع في بلدة مثلاً، فان استئصالهم يعني قتلهم أجمع. كما ان استئصال العضو يعني بتره كله.

وهذا قد يعني الاعتداء الموجب للقصاص او الدية. وقد يعني زوال محل القصاص. على ما سيأتي إيضاحه. الى أمور أخرى تعرف من محالها.

وهناك معاني أخرى للأصل في الفقه، وأصول الفقه لا مجال للدخول في تفاصيلها الآن.

(أمم)

(الإمام): هو الواحد من الأئمة الاثني عشر المعصومين عليهم السلام. او هو مطلق الحاكم الشرعي بصفته ولياً عاماً. وله ممارسة القضاء وفصل الدعوى واقامة القسامات وغير ذلك.

(المأمومة): وهي الضربة التي تبلغ أم الدماغ. يعني انها تدخل في المخ ولو قليلاً. والمراد بالأم هنا لبه او لحمه الداخلي.

(أم الولد): وهي المملوكة اذا ولدت من سيدها، فيكون ولدها حراً ويرثها بعد موت أبيه فتتحرر من رقها. ومن أحكامها هنا: ان الحر لا يقاد بالعبد ولا بأم الولد ما دامت رقاً، يعني ما دام سيدها حياً.

(أمن)

(الأمانة): ضد الخيانة ويطلق على الشيء المؤمن، كوديعة او عارية، او الموجود لدى الفرد كأمانة شرعية. ولا يضمن الأمين الا بالتعدي والتفريط كما سبق شرحه أكثر من مرة.

(أنث)

(الأنثى): ضد الذكر. وهي في البشر المرأة، وهي تعاقل الرجل الى ثلث الدية. فاذا وصلت الى الثلث أصبحت نصف دية الرجل. ولها أحكام أخرى: مثل:انها تقاد بقتل الرجل ولا يقاد بها الرجل ما لم يدفع ولي الدم نصف الدية.

(الأنثيان): الخصيتان وانما نسبا الى الأنثى باعتبار مشاركتهما في تكوين المادة المنوية او باعتبار مشاركتهما بالملاعبة. ومن أحكامهما التي نحن بصددها ان في قطعهما الدية الكاملة، باعتبارها مما يوجد في الجسم واحداً.

(أهل)

(أهل الحرب): وهم المحاربون للاسلام والمسلمين، سواء كانوا من المشركين او الكتابيين. وكذلك من رضي بمحاربة المسلمين منهم، بل من المسلمين أيضاً. فانه برضاه يكون خارجاً عن الاسلام. ومن أحكامه التي نحن بصددها: ان قاتله لا يجوز القصاص منه، ولا أخذ الدية منه.

(أهل الخبرة): وهم الخبراء في كل حقل. كتمييز القيمة السوقية لشيء ما او تمييز مقدار الجناية طبياً، او تمييز سلوك الفرد وعدالته، الى غير ذلك. والواحد: الخبير، وقد يسمى الواحد: أهل الخبرة تعميماً للفظ الأهل على المفرد والجمع. او هو من أهل الخبرة.

(أهل الخلاف): وهم ـ بلغة الفقهاء ـ: أهل المذاهب الأخرى في الاسلام غير الموالين للأئمة الاثنى عشر عليهم السلام.

(أهل الذمة): وهم اليهود والنصارى الداخلون في ذمة الاسلام وسيطرته مع التزامهم بشرائط معينة تعرف من كتاب الجهاد. أهمها دفع الجزية. وهي مقدار من المال يوضع سنوياً او شهرياً على كل فرد منهم.

(أهل الريبة): وهم المشكوك في سلوكهم للشك في عنايتهم بالتعاليم الدينية. ويترتب على ذلك عدة أحكام منها: امكان سماع شهادتهم وعدمه، وامكان قود الملتزم بأحدهم.

حرف الباء

(بذل)

(البذل): التبرع في العطاء او ابراء الذِّمة مجاناً من دين سابق ونحوه. ومن

أحكامه هنا: ان ولي المقتول له أن يقتل القاتل ولو بذل الدية ما دامت جنايته سبباً شرعياً كافياً للقود.

(برء)

(البرء): بضم أوله الشفاء. ويراد به هنا البرء من جراحة الجناية. فانها قد تعود الى طبيعتها الأولى تماماً، وقد يندمل الجرح مع شيء من التشويه. وكل منهما له حكمه في القصاص والديات.

(الإبراء): وهو اسقاط ما في الذمة من الدين او ثمن البيع او الاجارة او الدية، وغير ذلك.

(برع)

(التبرع): وهو الدفع مجاناً. وقد يكون بالمال كما لو دفعت الدية عن الجاني مجاناً. وقد يكون التبرع بالقصاص مع امكان تجنبه بالدية مثلاً.

(التبرع بالشهادة): وهو التصدي من قبل الفرد الى الشهادة في مرافعة معينة، بدون دعوة موجهة اليه من المدعي او القاضي، وقد وقع الخلاف بينهم في انها هل تقبل او لا، لاحتمال التهمة. فان الاهتمام بذلك قد يوحي به. كما ان قوله تعالى: **﴿وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ﴾**[1] يقتضي قبولها مطلقاً.

(بسط)

(بسط الدية): وهو توزيعها اما على الأعضاء او على الأفراد. اما بسطها على الأعضاء فباعتبار ان ما كان واحداً في الجسد فعليه دية كاملة وما كان متعدداً فعليه جزء من الدية. كاليدين فان على كل منهما النصف والأسنان نحو ذلك وعليها جميعاً الدية كاملة. ومن هنا نبسط الدية او نوزعها على الأسنان لنعرف ما ينال كل سن منها وقد نبسط الدية بالتفاضل بين الأسنان. اما لورود ذلك على الخصوص في الدليل او لاختلاف أهميتها في الاستفادة منها.

واما بسط الدية على الأفراد، فهو بسطها على العاقلة، وسيأتي معناها في محلها، فانهم جماعة يدفع كل منهم جزءاً من الدية على عددهم في القتل الخطأ.

---

[1] [سورة الطلاق: الآية ٢].

(بسط اليد): وهو السلطة والقدرة على تنفيذ الأحكام واجرائها. ويوصف بها الفقيه ويراد به القادر على ذلك.

(بضع)

(الباضعة): هي الضربة التي تتعدى الجلد وتأخذ من اللحم ولو يسيراً وقد تسمى الدامية أيضاً.

(والبضع): هو الاستفادة الجنسية من المرأة، او هو خصوص فرجها.

(بطر)

(البيطار): طبيب الحيوانات. ويكون واحداً من أهل الخبرة في تقييم الحيوان المجني عليه. وله أحكام أخرى كضمانه للحيوان الذي يخطأ في مداواته.

(بطش)

(البطش): انزال القوة على الآخرين، ومنه قوله تعالى: ﴿**إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ**﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿**فَلَمَّا أَنْ أَرَادَ أَنْ يَبْطِشَ بِالَّذِي هُوَ عَدُوٌّ لَهُمَا**﴾[2]. وقوة البطش ينتج عمق الجناية على أي حال.

وقد يراد به النشاط الحياتي وصحة الحركة لليدين والرجلين لتمييز الحقيقية من الزائدة. او لتمييز أثر الضربة عليهما.

(بعص)

(البعصوص): بضم أوله ويسمى بالدارجة: العصعوص. وهو العظم في أسفل الظهر ونهاية سلسلته. وهو بمنزلة الذيل للحيوان. وفي الجناية عليه دية معينة.

(بغي)

(البغي): الخروج على الحاكم العادل. وهو المبين بالقرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿**فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي**﴾[3] ومفرده باغي. ومنه قوله تعالى: ﴿**غَيْرَ بَاغٍ**

---

[1] [سورة البروج: الآية ١٢].

[2] [سورة القصص: الآية ١٩].

[3] [سورة الحجرات: الآية ٩].

وَلا عَادٍ﴾[1].

(البغيّ): بتشديد الآخر: المحترفة للبغاء. ومن أحكامها حرمة نكاحها، ووجوب قتلها.

(بكر)

(البكارة): صفة معروفة في فرج المرأة، وعلى ازالتها بنحو الاعتداء الدية كاملة. وضدها الثيوبة. ومنها: ان المرأة: باكر وثيب بصيغة المذكر، ولا تؤنث لعدم الاشتباه كالحائض والحامل.

حرف التاء

(ترك)

(الترك): ضد الفعل. ويأتي هنا في تعريف المدعي في انه لو ترك ترك.

(التركة): ما يخلفه الميت من المال. توفى بها ديونه، ويقسم الباقي بين ورثته، ودية المقتول بحكم التركة.

(ترك الواجب): من جملة أسباب التعزير كفعل الحرام. فان ترك الواجب حرام ضمني. وكل من فعل حراماً، لزم تعزيره شرعاً مع الامكان.

(تلف)

(التلف): الزوال والانعدام لشيء ما، الذي قد يكون مالاً، وقد يكون نفساً. وعلى كلا التقديرين يكون مضموناً على تقدير كونه جناية على الآخرين.

(تهم)

(التهمة): الاحتمال والشك في شيء. والحائض المتهمة هي التي لا تجتنب النجاسات. والأخذ بالتهمة هو الاعتقال لأجل احتمال الجناية، ورد الشهادة بالتهمة لاحتمال ان الشاهد يجر نفعاً بها لنفسه الى غير ذلك.

---

[1] [سورة البقرة: الآية ١٧٣].

حرف الثاء

(ثيّب)

(الثيب): المرأة التي زالت بكارتها. راجع ما قلناه عن البكارة.

حرف الجيم

(جبر)

(الجبر): تحتوي هذه المادة على معنيين رئيسيين:

أحدهما: معنى الاكراه، وهو تهديد الآخر الى عمل ما.

ثانيهما: معنى الضماد والالتحام الذي أصله انجبار العظم بعد انكساره ويمكن التوسع به الى موارد كثيرة مناسبة.

والاكراه مسقط للأثر الشرعي من العمل أياً كان، فاذا أجبره على عبادة بطلت او على معاملة بطلت او جريمة هان عقابها او زال أحياناً، واذا أجبره على شهادة سقط اعتبارها، او أجبر القاضي على حكم معين سقطت حجيته. وهكذا.

وللمعنى الثاني مجاله في مقام الدعاوى ومثاله: ان المعتدي قد يتوب ويتسبب الى جبر الكسر، او شفاء المرض الذي أحدثه، فقد يخفف ذلك من عقوبته.

(جزّ)

(جز الشعر): وهو قلعه عنوة. وهو من جملة العقوبات المعنونة لبعض الجرائم كاللواط، واذا حصل بنحو الاعتداء فعليه القصاص او الدية.

(جزم)

(الجزم بالشهادة): وهو أداؤها عن يقين. لا عن احتمال وشك وظن. وهو ضروري في حجيتها والأخذ بها، وإلا كانت ساقطة.

(جلد)

(الجلد): يجب أحياناً ضرب السوط في الجلد ـ بالفتح ـ على الجلد ـ بالكسر ـ ويمكن أحياناً ضربه على الثياب الخفيفة. والجلد ـ بالفتح ـ هو ضرب السوط على الجسم. ومحله الظهر دون غيره.

(الجلاد): هو الفرد المختص بالجلد ـ بالفتح ـ: بالمعنى الذي عرفناه قبل قليل. وفي الفهم الحديث يعمم الى الفرد المختص لأي عقوبة وربما خصوه بمن يمارس الاعدام والقتل. وهو في أصله مجازي، لأن القتل لا يكون عن طريق السوط، ولا يفترض للمجلود أن يموت تحت الضرب. بخلاف المرجوم بالحجارة فانه يرجم حتى الموت.

(جنب)

(الأجنبي): ويراد به فقهياً عدة معان منها:

الاول: الفرد الذي لا يحل له النظر الى المرأة ولو كان من عشيرتها كابن العم وابن الخال وأخو الزوج.

الثاني: الذي لا يندرج في العاقلة، وهي العشيرة من العمومة وأولادهم كما سيأتي. فمن لا يكون منهم، يعتبر أجنبياً.

الثالث: الشخص الذي لا يكون له ربط بحكم معين. فمثلاً: من كان لا يد له على الدار فهو أجنبي عنها. ومن كان خارجاً عن دائرة الدعوى فهو ليس مدعياً ولا منكراً فيها فهو أجنبي. ومن لم يتسبب الى جناية أجنبي، وهكذا.

الرابع: قد يطلق لفظ الأجنبي على من لم يلتزم بالدين الاسلامي. ومن هنا نقول: الأجانب. ونقصد بهم المسيحيون المتواجدون في أوربا وغيرها. إلا انه ليس اصطلاحاً فقهياً.

(جنق)

(المنجنيق): آلة كانت تستعمل في الحروب القديمة لرمي الأحجار او النار بمعنى الأجسام المشتعلة. وهو يعادل الآن المدافع الحديثة.

ومن المعلوم ان كل سلاح بما فيه المنجنيق يمكن ان يكون سبباً للجناية.

(جني)

(الجناية): وهو الإعتداء على فرد ما بدون حق او استحقاق. ومنه: الجاني وهو فاعل الجناية والمجني عليه وهو المعتدى عليه. كما أن الجناية قد تكون على النفس وهو القتل. وقد تكون على الأطراف كاليدين والرجلين وبعض أقسام الرأس، كما قد تكون على المنافع بتعبير الفقهاء من دون ايجاد تشويه في الجسم كزوال البصر او السمع او حدوث الشلل او امتناع التناسل، ونحو ذلك.

ومن ناحية أخرى: فان الجناية قد تكون جسدية، وقد تكون مالية او اقتصادية، وقد تكون معنوية. كما ان الجناية قد تكون على نفس الإنسان وقد تكون على غيره، وهي على أي حال نوع من الظلم، لأنها لا تكون عن حق، وإلا لم تكن جناية. ومن هنا تكرر في القرآن الكريم: ﴿**الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ**﴾[1]: أي جنوا عليها جنايات معنوية وحرموها من العدل في الدنيا ومن درجات الآخرة.

(جهض)

(الاجهاض): اسقاط الجنين، وهو قد يكون بجناية على حامل، فتكون له دية. ويوسع مجازاً في اللغة الحديثة الى كسر ومنع انتاج أي سبب لما يراد منه.

(جهل)

(الجهل): ضد العلم. وقد يتعلق بتأريخ معاملة او جناية او يتعلق بعدالة الشهود. وقد يتعلق بحكم او بموضوع ذي حكم. فالمتصف به جاهل، وما تعلق به الجهل: مجهول.

(مجهول المالك): هو المال الذي لا نعلم مالكه، اما مطلقاً ولو كان له في الواقع مالك محدد، كاللقطة. او هو خصوص المال الذي ليس له مالك محدد، بل هو مجموع من مجموعة مجهولة من الناس شائعة في المجتمع وهذا ما عليه اصطلاح الفقهاء المتأخرون.

(جيف)

(الجايفة او الجائفة): هي الضربة الى تصل الى الجوف بطعنة او رمية. ولا

[1] [سورة ابراهيم: الآية ٤٥].

تختص بما يدخل جوف الرأس او المخ، بل يعم ما يدخل في جوف الصدر او البطن. ومنه اشتق الفعل: أجافه اذا ضربه ضربة جائفة.

(الجيفة): هي ميتة الحيوان مطلقاً يعني سواء حصل فيها نتن ام لا. وهي في الإنسان اذا حصل فيه النتن اما قبله فلا.

وأكل الجيفة حرام. اما لأنه مضر طبياً او لأنه مما لا يؤكل لحمه او لأنه غير مذكى. فان انتفت هذه الأسباب جاز الأكل، ولا يسمى جيفة ولا ميتة. واذا عاش الحيوان الحي على الجيفة كان جلالاً يحرم أكل لحمه ما لم يستبرأ[1].

حرف الحاء

(حبس)

(الحبس): هو السجن وهو وارد في الشريعة عقوبة لبعض الجرائم او جزء من عقوبة، كما فصلناه في كتاب القضاء فراجع، ويطلق على المكان وعلى الاعتقال فيه أيضاً.

(حجر)

(الحجر): بسكون الثاني، هو المنع، والمحجور عليه هو الممنوع. ويصطلح على الممنوع من التصرف بماله كالمجنون والسفيه والرق والمفلس.

ونفس المادة بفتحتين هو واحد الحجارة، وقد يكون الحجر سبباً للجناية على أي حال، كما يكون متعلقاً للرجم.

(حدد)

(الحد): هو نهاية الشيء. ويصطلح على العقوبات المجعولة شرعاً أي الواردة

---

[1] [المشهور شهرة عظيمة ان الحيوان لا يصبح جلالاً بأكل الميتة الا ما ينقل عن أبي الصلاح الحلبي ذهابه الى الحاق سائر النجاسات بعذرة الانسان. والسيد المؤلف يوافق المشهور في هذا الرأي في رسالته العملية. انظر جواهر الكلام: ج ٣٦. ص ٢٧١. الكافي في الفقه لأبي الصلاح الحلبي: ص ٢٧٨. منهج الصالحين للسيد المؤلف: ج ٤. ص ٢٧٤. المسألة ٨٧٨].

في الكتاب والسنة من غير الناحية المالية، أعني خصوص الجسدي منها. جمعها حدود. والمناسبة واضحة لأن العقوبة او تشريعها يضع حداً ونهاية للجريمة والاعتداء.

(المحدود): هو الذي أقيم عليه الحد، ولا تقبل شهادته ما لم تحرز عدالته.

(الحداد): بالتشديد، هو في اصطلاح الفقهاء مقيم الحدود، يعني من جعله القاضي ضارباً للحد. وان كان في اللغة هو الذي يتاجر بعمل الحديد.

(حدود الله): أحكامه وتعاليمه في الدين. وقد ذكرت في القرآن الكريم مراراً. وهدد المتجرئ عليها والتارك لها بالعقوبة. قال تعالى: ﴿**تِلْكَ حُدُودُ اللّهِ فَلا تَعْتَدُوهَا**﴾[1]، وقال سبحانه: ﴿**وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ**﴾[2].

والتعدي: هنا اما مأخوذ من الإعتداء، او من السير بعيداً عنها بمعنى التجاوز عنها وعدم العناية بها.

(حرب)

(المحارب): وهو معلن الحرب ضد المجتمع، كما لو كان يقتل عشوائياً، او ضد السلطة الشرعية وهو الباغي، وعلى أي حال، فحده هو وجوب قتله.

(حرر)

(تحرير الدعوى): هو ابتداء تسجيلها لدى القاضي في اصطلاحهم. وانما يكون ذلك اذا كانت مسموعة غير مردودة.

(الحر): ضد العبد. وهو غير المملوك، ولا يمكن تملكه، لأنه لا قيمة له شرعاً، وله أحكام كثيرة في الفقه.

(والحرية) صفة الحر، وتطلق في اللغة الحديثة على عدم التقيد بابداء الرأي من ناحية سلطة داخلية او خارجية.

(حرز)

(الحرز): هو المكان المغلق لحفظ المال باصطلاحهم. وفك الحرز من شرائط حد السارق، فلو لم يكن المال محرزاً لم يجز القطع.

---

[1] [سورة البقرة: الآية ٢٢٩].

[2] [الآية والسورة].

(حرف)

(حروف المعجم): هي الحروف الاعتيادية في اللغة، وهي في العربية ثمانية وعشرون والجناية قد تذهب ببعض الحروف يعني تجعل النطق بها عسيراً او منتفياً تماماً. وقد تذهب بها كلها. فان ذهبت بالجميع وجبت الدية كاملة، والا فبحسابها.

(حرص)

(الحارصة): او الخارصة بالخاء. وهي الضربة التي تسلخ الجلد ولا تأخذ من اللحم شيئاً، وقد تسمى بالدامية أيضاً، واذا كانت اعتداء كان عليها دية.

وعلاقة التسمية على أي حال بعيدة، فالحرص بالمهملة هو البخل او شدة الاهتمام بالشيء. وبالمنقوطة هو الظن والتخمين. وكلاهما له مع هذا النوع من الضربة علاقة بعيدة.

(حرم)

(الحرم): هي المنطقة التي تحيط منطقة في وسطها تكون ذات أهمية شرعية نسبية، فلكل ملك حرم ولكل بيت حرم ولكل مسجد حرم، وأهم حرم في الشريعة هو الحرم المكي، وهو المنطقة المحيطة بالكعبة الى ٤٨ كيلو متراً[١]. ويليه الحرم المدني وهو ما يحيط المسجد النبوي بهذا المقدار من المسافة.

وللحرم المكي حرم حوله يسمى بحرم الحرم، ويسمى بالبريد أيضاً، ونصف قطره بعد الحرم بمقداره، أعني (٤٨) كيلو متراً.

ويختص الحرم المكي بعدة أحكام منها حرمة الصيد فيه، وحرمة قلع النبات. وزيادة الاثم بالاعتداء او القتل فيه، وعليها كفارة الجمع، مضافاً الى حرمة الابتداء بالحرب فيه. ويجوز فيه الدفاع، وهو قوله تعالى: ﴿فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ﴾[٢].

(الحرام): ضد الحلال، وهو الممنوع عنه منعاً باتاً في الشريعة، سواء كان من الأموال او بعض أنواع الطعام او الجنايات او النساء. فالمحرمات او المحارم هو ما

---

[١] [الصحيح ان حدود الحرم الى ٨٧,٥٥٢ كيلومتراً كما ذكره هو ـ أعلى الله مقامه ـ في كتاب الحج من ماوراء الفقه: ج ٢. وعليه فتواه في رسالته العملية منهج الصالحين: ج ٢. ص ١٩٧. المسألة ٥٣٨].

[٢] [سورة البقرة: الآية ١٩١].

يحرم نكاحهن كالأم والبنت، ويجوز النظر اليهن. والزنا بالمحارم من أشد أنواع الزنا شرعاً، غير أن حده وعقوبته لا تزيد.

ومنه اشتقاق الحرمة: وهي المنع الشرعي، والمحرم وهو ما ورد عليه المنع كالحرام. ويميل بعضهم انها مأخوذة من الحرمان بأن يكون المكلف محروماً من ممارسة الحرام، كما يمكن أن تكون الحرمة بمعنى الهيبة والأهمية المعنوية التي لا يجوز تجاوزها وتعديها، كما يمكن أن يكون الحرام موضوعاً بوضع مستقل في اللغة للممنوع.

(حشف)

(الحشفة): رأس الذكر، وهو الجزء الذي يبدو بعد قطع الغلفة بالختان، وفي قطعها الدية كاملة، مأخوذ لغة من مشابهتها للحشفة: وهي التمرة الجافة.

(حصن)

(المحصن): ورد في الدليل الصحيح تعريفه[1]: بأنه من له فرج يغدو ويروح عليه. يعني حليلة يأتيها متى شاء. وحاصله أن يكون مكتفياً جنسياً بطريق محلل، ولو لوطئ شبهة. ومنه الاحصان وهو حال المحصن او مصدره.

وحكمه في الزنا الرجم، في مقابل غير المحصن فان حكمه الجلد.

(حقق)

(الحق): بالفتح من أسماء الله سبحانه. ومن صفات أحكامه التكوينية وهي قضاؤه في خلقه، فانها حق، وأحكامه التشريعية وهي شريعته، فانها حق. ويطلق مالياً على ما في الذمة، فانه من حق الدائن أياً كان سبب الدين. وكذلك الحق القضائي بالمطالبة بالبينة او اليمين.

(حق الله): ويستعمل باصطلاحهم في مقابل حق الناس. ويعبر به عن موارد غمط هذا الحق في الجنايات كالزنا واللواط. فان من حق الله سبحانه اطاعة نهيه عن ذلك.

---

[1] [الكافي: ج ٧. كتاب الحدود. باب ما يحصن وما لا يحصن. الحديث ١٠. من لا يحضره الفقيه: ج ٤. ص ٣٤. الحديث ٥٠٢٢].

(حق الناس): ويستعمل باصطلاحهم في الجنايات المفوّتة لأموال الآخرين، كالغصب والسرقة. غير أن الفرق فقهياً غير واضح بين حق الله وحق الناس، بعد الالتفات الى ان حق الناس من حق الله أيضاً، لأننا مأمورون شرعاً بمراعاته، وحق الله من حق الناس أيضاً، لأن الزنا واللواط ظلم للمزني بها والملوط به اذا كان مجبوراً او مكرهاً، بل حتى لو مختاراً فان رضاءه بالظلم لا يرفع ظلامته.

(الاستحقاق): وهو أن يكون الفرد صاحب حق على غيره، وهو قد يكون مالياً. وهو ملكية ما في ذمة الآخرين، وقد يكون معنوياً حسناً كاستحقاق الرب للطاعة، واستحقاق المؤمن للاحترام، وقد يكون معنوياً رديئاً كاستحقاق المجرم للعقوبة.

(حقن)

(المحقون الدم): هو من يحرم قتله في الشريعة بالعنوان الأولي، كالمسلم غير المحكوم بكفره والمعاهد وهو الذمي.

(حكم)

(الحكم): يطلق على عدة معاني:

١ ـ الحكم الشرعي الواقعي في الاسلام.

٢ ـ الحكم الظاهري كالحكم الثابت بالقواعد والأصول.

٣ ـ الفتوى من قبل الفقيه.

٤ ـ التحريم او الايجاب من قبل الولي الحاكم بالولاية.

٥ ـ الحكم القضائي بعد ثبوت الجناية ونحوها.

(المحاكمة): المرافعة امام الحاكم بمعنى القاضي.

(الحاكم): قد يطلق على القاضي وقد يطلق على الحاكم او الولي العام في المجتمع، ومنه قولنا: الحاكم الشرعي. باعتبار عموم ولايته شرعاً.

(الحكومة): وهي باصطلاح الفقهاء ما يدفع من المال بازاء الجنايات التي لم يعين لها في الشريعة دية خاصة. وتكون بحسب ما يراه الحاكم وانما سميت حكومة لأنها لا تثبت الا بحكم الحاكم.

وفرقها عن الدية كفرق التعزير عن الحد، فان الحد والدية ما ورد النص عليه

في الشريعة والتعزير والحكومة، فيما لم يرد عليه نص. مع الالتفات الى ان الحد والتعزير جسديان والدية والحكومة ماليان.

(المحكوم عليه): هو من صدر ضده حكم قضائي او نفذ عليه. ومن أحكامه: ان من أقيم عليه الحد يكره جعله اماماً في صلاة الجماعة، وان أصبح عادلاً. كما لا تسمع شهادته الا بعد احراز عدالته.

(حكم في واقعة): هو الحكم المخالف للقواعد المعروفة، ولا يمكن سريانه على أمثاله في الفقه. فان كان صادراً عن معصوم، أوكلنا علمه الى أهله، كبعض أشكال قضاء الإمام أمير المؤمنين عليه السلام.

(الحكم الكلي): وهو الحكم الشرعي بنحو القاعدة العامة او الكبرى المنطبقة على مصاديق كثيرة. في مقابل الحكم المنفرد او الجزئي، وهو الحكم القضائي او المولوي في مورد معين.

(حلف)

(الحلف): هو اليمين باسم الله سبحانه. وتكون بالأصل للمنكر، وقد تكون للمدعي بالرد. كما قد تكون للمدعي بدعوى الدم في القسامة. ويأتي الحلف أيضاً بمعنى المعاهدة ومنشأ التسمية فيه هو التحالف. يعني أن يحلف أحدهما للآخر على الوفاء بالعهد.

(الإحلاف): وهو طلب ايقاع الحلف. وهو لا يكون الا من قبل صاحب الحق، فحلف المنكر يكون بطلب المدعي ويمين المدعي بطلب المنكر وهكذا.

(حلل)

(التحليل): جعل الحرام حلالاً بتغيير في موضوعه. كما لو نكح المرأة الأجنبية فأصبحت زوجته وحلالاً عليه. والتحليل يتضمن أحياناً حيلاً شرعية لايجاده، ليس الآن محل شرحها.

(المستحل): هو من يدعي كون الحرام حلالاً. اما عملياً، وهو فاعل المحرم استهانة بتحريمه. واما نظرياً وهو منكر الحرمة ولو لأجل تكذيب الشريعة، والعياذ بالله، فيكون حكمه القتل.

(حمل)

(الحمل): الجنين في بطن أمه. وسمي به لأنه محمول من قبل أمه. وعليه الدية مع الجناية عليه او الإضرار به.

(تحمل الشهادة): وهو مشاهدة الواقعة لأجل الإعراب عنها أمام القاضي. كما لو حضر شاهدان لسماع عقد او ايقاع او أثر جناية او التأكد من حمل امرأة وهكذا.

وقد يسمى ذلك بالشهادة يعني المشاهدة حضوراً، في مقابل أداء الشهادة، بمعنى بيانها والإعراب عنها قضائياً. والمعنى الأصلي للشهادة لغة هو التحمل لأنه مأخوذ من المشاهدة.

(الحيض): هو العادة الشهرية للمرأة. والاستحاضة هو الدم الذي تراه في غير أيام الحيض والنفاس كما هو مسطور في الفقه. واذا كانت الجانية مستحاضة لم يجز اقامة الحد عليها حتى تطهر.

(حيل)

(الحيلة): هي الخدعة والمكر. ومنه الحيل الشرعية وهي اتخاذ طرق معينة يتغير فيها الحرام الى الحلال. كالتخلص من الربا وغيره. وهي أمور مسطورة في محلها في الفقه.

(المحتال): قد يكون مأخوذاً من الحيلة. فهو صاحب الحيلة ومنفذها، وقد يكون من الحوالة ويستعمل اصطلاحاً كإسم مفعول منها وهو الذي تمّت حوالته على شخص غير المديون ليأخذ دينه منه. والقياس فيه لغة : المحال بالضم ولا نعلم لتخريج هذا الاصطلاح وجهاً معقولاً لغة. بحيث يسمى محتالاً.

حرف الخاء

(خرج)

(الخارج): يصطلح به عن الشخص الذي لا يد له على المال. وضده: الداخل

وهو صاحب اليد او الساكن او المتصرف. فلو تداعيا في عين كان الداخل منكراً لموافقته للأصل، والخارج مدعياً لكونه مخالفاً له.

(خرص)

(الخارصة): هي الضربة التي تسلخ الجلد ولا تأخذ من اللحم شيئاً، وتسمى بالدامية أيضاً ، ولكن الظاهر انها بالحاء المهملة.

(خلف)

(الاستخلاف): ان يجعل القاضي او غيره شخصاً يقوم مقامه حال غيابه. ومنه: الخليفة باعتبار كونه مستخلفاً عن النبي ﷺ باعتقادهم. ومنه جعل الإنسان (خليفة في الأرض) كما نص عليه القرآن الكريم[1]. ويعني له التصرف فيها بالاستقلال النسبي عن الله سبحانه.

(خصم)

(الخصم): هو المنازع في مصلحة دنيوية، اما فعلاً يعني في مرافعة معينة، او أساساً يعني في مرافعة أخرى . ومن أحكامه: ان الخصم لا تقبل شهادته ضد خصمه.

ولا يراد به الخصم في نفس المرافعة، بطبيعة الحال، كما لا يراد به مطلق العدو، كما يميل اليه السيد الأستاذ[2]. لأن للعداوة أسباباً محتملة غير الخصومة كالعداوة الدينية او العشائرية.

(الخصومة): هو التشاح على امر دنيوي يقتضي جواز الرجوع الى القضاء. وقد يطلق ويراد به المرافعة القضائية نفسها. ويراد بالمخاصمة نفس المعنى، وكذلك التخاصم لغة وان قل استعماله فقهياً.

(خطأ)

(الخطأ): وصف للعدوان الخطأي على النفس او على العضو. وهو ان يقصد

---

[1] [لاحظ قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (سورة البقرة: الآية ٣٠)].

[2] [انظر مباني تكملة المنهاج: ج ١. ص ٩٤].

ضرب شيء فيقع في غيره، او يقصد الضرب غير المؤثر فيكون مؤثراً.

والظاهر ان الأخير يعبر عنه بالخطأ، والأول يعبر عنه بالخطأ المحض.

ومن أحكامه: امتناع القصاص لا للنفس ولا الأعضاء، وانما يصار الى الدية على كل حال.

(التخطئة): مسلك نظري في علم الكلام وعلم الأصول[1]. وهو القائل: بأن الأحكام عند الله سبحانه واحدة لا يتغير شيء منها، والفقيه المستدل قد يهتدي اليها فيكون مصيباً او لا يهتدي فيكون مخطئاً. وهو مسلك العدلية، فهم المخطِّئة.

وبازائه مسلك التصويب او المصوبة.وهو القائل: بأن الحكم الشرعي الواقعي يختلف باختلاف فتاوى المجتهدين، ومهما أفتى الفقيه فهو مصيب لأن الواقع يختلف باختلافه، ومنهم من يقول بانتفاء الواقع بالمرة، وانما المتوفر هو فتوى الفقيه فقط.

والتخطئة في الفتوى هي الصحيحة، إلا ان التصويب هو الصحيح في الحكم المولوي، فان من أحكامه وجوب اطاعته، حتى مع العلم بكذب مستنده او خطئه.

(خلس)

(المختلس): هو قاطع الجيوب من السراق، وله عقوبته فقهياً.

(خلع)

(الخلع): هو الطلاق بعوض، كما هو مسطور في محله من كتاب الطلاق. وقد يراد به أمور أخرى.

والقياس يقتضي كونه بفتح أوله. وان كان المعروف كونه بالضم.

(خوف)

(الإخافة): او التخويف لفرد او جماعة او مجتمع: وهو ما يجعل الفرد الفاعل لها من المفسدين في الأرض، فتجب محاربته وقتله.

---

[1] [انظر الاجتهاد والتقليد تقريرات أبحاث الخوئي للشيخ الغروي: ص ٣٦ وما بعدها].

حرف الدال

(دخل)

(الداخل): باصطلاحهم من له يد على العين في مقابل الخارج الذي سمعناه في حرف الخاء.

(دعو)

(المدعي): مقابل المنكر. وهو المخالف قوله للأصل وعليه البينة في غير مرافعات الدماء. وقد سبق أن عقدنا لتعريفهما فصلاً في كتاب القضاء.

(الدعوى): وجهة نظر المدعي التي يحتاج فيها الى بينة، وقد تطلق ويراد بها المرافعة.

(التداعي): وهو يكون في مورد، يكون كلا قولي الخصمين مخالفاً للأصل، فيكون كلاهما مدعياً من جهة ومنكراً من جهة أخرى. وتسمى حالهما او مرافعتهما بالتداعي.

(دعوى النبوة): بمعنى ادعاء فرد ما، انه مرسل من الله سبحانه بعد نبي الاسلام ﷺ. وحكمه وجوب القتل.

(دفع)

(الدفاع): هو محاولة دفع الاعتداء. وقد يكون ضد شخص معتد او جماعة قليلة، وقد يكون ضد محاربين كثيرين. والحرب الدفاعية جائزة شرعاً اجماعاً ولو بدون اذن الإمام. واذا قتل شخص شخصاً معتدياً حال دفاعه عن نفسه او عرضه او ماله، فلا قصاص ولا دية عليه.

(دمغ)

(الدامغة): وهي الضربة التي تصل الى الدماغ، واذا كانت من الجناية، كانت لها عقوبتها قصاصاً او دية.

(دمل)

(الاندمال): وهو شفاء الجرح او القرح. وفي اصطلاحهم الشفاء الحاصل بعد الجناية.

(دمي)

(الدامية): وهي الضربة التي تتعدى الجلد وتأخذ من اللحم. ولو يسيراً وتسمى أيضاً الباضعة كما سبق. وقد سبق ان الضربة (الحارصة) تسمى دامية أيضاً.

ومن الواضح انها مأخوذة من جريان الدم، مع ملاحظة عدم الزيادة على ذلك من قطع اللحم او كسر العظم.

(ديي)

(الدية): هو المال المجعول شرعاً على القتل الخطأ وشبه العمد، وعلى ما يمتنع فيه القصاص من الجناية على الأعضاء والمنافع او كانت الجناية عليها خطأً.

والدية على أنواع منها: دية الحر ودية العبد ودية المرأة ودية الجنين ودية الذمي. ودية النفس ودية الأعضاء. على تفصيل مذكور في الفقه.

حرف الذال

(ذمم)

(الذمة): ظرف اعتباري قانوني لدى الشخص التام قانوناً، وهو البالغ الرشيد يتكفل هذا الظرف عهدة الأموال. وقد نتوسع في الذمة لغير الكاملين كالصبي والمجنون، باعتبار وضوح ضمانهم لما أتلفوه، غير أن الحكم التكليفي بوجوب الدفع مرفوع عنهم وانما هو على الولي.

كما قد نتوسع من الأموال الكلية التي في الذمة الى الأعيان الخارجية كالعين المغصوبة والأمانة، فانها يمكن أن تكون في الذمة. وان كان اصطلاحهم في ذلك هو العهدة وسيأتي شرحها في محلها.

وتعتبر الأموال التي في الذمة من ناحية وجودها وعدمها او قلتها او كثرتها او سبب تحققها من أهم الأسباب للخلاف والمرافعات بين الناس.

(الذمي): هو الكتابي الملتزم بشرائط الذمة والداخل في ذمة الاسلام. ومن أحكامه ان الفرد المسلم مهما كان بسيطاً اجتماعياً يستطيع ان يذم كتابياً، أي يأمنه

من القتل، ويجب على كل المسلمين عندئذ الالتزام بذلك وهو قوله ﷺ[1]: **ويسعى بذمتهم أدناهم.**

حرف الراء

(رجم)

(الرجم): عقوبة الزاني المحصن، ويتم بدفن الفرد الى نصفه وقذفه بالحجارة حتى يموت، ولا بد من الرجوع في تفاصيله الى محل آخر.

(ردد)

(الارتداد): وهو الخروج عن الاسلام، بعد أن كان الفرد ملتزماً به، فيسمى مرتداً، فان كان في أصله مسلماً عن أبوين مسلمين، سمي مرتداً فطرياً او عن فطرة، وان كان في أصله كافراً وجديد عهد في الاسلام سمي مرتداً ملياً.

(رد الدية): قد يستوجب أخذ القصاص أحياناً رد مقدار من الدية ولم يجز القصاص بدونه، كما لو قتل رجل امرأة، فان لوليها أن يقتل القاتل بعد رد نصف الدية الى ورثته، وكما لو قتل اثنين واحداً، فان لوليه أن يقتلهما بعد رد نصف الدية الى ورثة كل منهما، الى غير ذلك من الموارد.

(الرد في القسمة): قد تستلزم القسمة في الأموال المشتركة بين اثنين او أكثر رداً، وذلك كما لو كان المال المشترك كتابين أحدهما صغير والآخر كبير وهما مملوكان بالمناصفة، فلا يمكن اعطاء الكتاب الكبير الى واحد معين، لأنه أكثر من حصته، ولا يمكن أيضاً تمزيق الكتاب حتى نحصل على النصف الحقيقي من الكتابين، فيتعين هنا ما يسمى باصطلاحهم بالرد، وهو أن يعطي الآخذ للكتاب الكبير ما زاد عن استحقاقه فيه الى الآخر.

---

[1] [الكافي: ج ٥. كتاب الجهاد. باب اعطاء الأمان. الحديث ١. الخصال للشيخ الصدوق: ص ١٥٠. الحديث ١٨٢].

(رد اليمين): وهي تكون فيما اذا لم يكن لدى المدعي بينة فطلب من المنكر أن يحلف فلم يحلف، فيكون له رد اليمين على المدعي والطلب بصدور اليمين منه.

(رشد)

(الرشد): هو بلوغ مرتبة من الفهم الاجتماعي والاقتصادي يكون الفرد باعتباره مأموناً من غبن الآخرين واعتدائهم في المعاملات او غيرها، في مقابل السفيه الذي يكون قاصراً من هذه الجهة، فان كان الفرد بالغاً رشيداً انتفت عنه ولاية غيره وإلا فالولاية موجودة، ولا يجوز له ايقاع المعاملات إلا باشراف الولي.

(رشو)

(الرشوة): هو المال المدفوع او المأخوذ لاحداث نتيجة باطلة شرعاً. وفي كتاب القضاء هو المال المدفوع لأجل الحكم للدافع سواء كان حقاً أم باطلاً لأنه ان كان حقاً كان واجباً، وان كان باطلاً كان حراماً وأخذ الأجرة على فعل الواجب والحرام حرام.

(رضى)

(الرضا): حالة نفسية صالحة معروفة. قد تكون ضد الغضب، وقد تكون ضد المماكسة والاصرار على الرأي. والمقصود فقهياً غالباً هو الأخير، وفي حدود ما نتكلم عنه له عدة أحكام شرعية منها: الرضا بالدية مع التنازل عن القصاص.

(رقع)

(الرقعة): قد يراد بها الورقة المكتوبة، او أي شيء يكتب عليه يصح علامة على طريق او خطر في الطريق.

و **(الرقاع)**: جمع الرقعة، وهي الأوراق التي تكتب في القرعة وتخلط ثم يسحب منها بعضها ويعمل عليه. ومنها: صلاة ذات الرقاع.

(رمى)

(الرمي): يمكن أخذه بأكثر من اعتبار:

اولا: هو القذف الذي هو الاتهام بالزنا او اللواط. وعليه حد.

ثانياً: هو الرميُ من شاهق، وهو أحد الحدود الواردة في اللواط وغيره.

ثالثاً: هو رمي الحجر على المرجوم حال رجمه.

مضافاً الى اصطلاحات أخرى في الحج وغيره.

(رقق)

(الرق): العبد المملوك، وقد يعبر به عن حالته أيضاً، وتسمى الرقية أيضاً. وله أحكام كثيرة جداً في الفقه، منها في محل الكلام: ان الحر لا يقاد يعني لا يقتل بالعبد، وان دية العبد قيمته ما لم تزد على دية الحر فيقتصر عليها.

(الاسترقاق): طلب الرقية او اختيارها للغير. وهو من جملة عقوبات العبد القاتل حراً. فان لولي الدم أن يقتله او أن يسترقه.

(رقي)

(الرقية): بالتخفيف هي العوذة التي تقال او تحمل لأجل بعض النتائج الصالحة او الفاسدة، فان صح تأثيرها، فقد توجب قتل شخص ظلماً او ذهاب بعض (المنافع) منه، يعني الفعاليات الحياتية لأعضائه كالسمع والبصر والنشاط الجنسي او الحركي، فتوجب ذهابها، ويكون عليها القصاص او الدية، اذ لا يفرق في أسباب الاعتداء بين أن يكون بسبب مادي كالضرب او سحري كالعوذة والرقية.

حرف الزاي

(زحم)

(تزاحم الموجبات): يعني تضادها وتعارضها، ويراد بها موجبات القصاص. كما لو قطع شخص اصبعاً من واحد ويداً من آخر، فان قطع اليد قصاصاً ينافي قطع الاصبع بعدها، كما أن تقديم قطعه يقتضي نقصان القصاص من مقطوع اليد.

(زنى)

(الزنا): هو الفحشاء الذي يحصل بين الجنسين حراماً، ومن أحكامه انه لا يثبت قضائياً الا بأربعة شهود يشهدون الدخول، كالميل في المكحلة. فعندئذ يعاقب المحصن بالرجم وغيره بالجلد مئة سوط.

(زور)

(التزوير): يراد به تغيير الحقائق قولاً او كتابة. ومنه ، شهادة الزور. وكذلك: صحة الاعتماد على الكتابة اذا أمن التزوير، الى غير ذلك من موارده. والفاعل له: مزوّر ـ بالكسر ـ والمضمون او الكتابة: مزورة ـ بالفتح ـ.

(زهق)

(ازهاق النفس): هو القتل نظراً الى خروج روحه بقتله. يقال: زهقت روحه اذا خرجت من جسده وتحولت الى العالم الآخر. وللقتل أحكام كثيرة عرفنا بعضها ويأتي البعض الآخر .

ومن موارد استعمال ذلك: النظر الى السبب كالضربة في قوتها، او الآلة في وضعها هل توجب ازهاق الروح ام لا ؟ فان كانت موجبة له فالقتل عمد، والا فهو خطأ.

حرف السين

(سأل)

(السائل بالكف): لا تقبل شهادته. فمن شرائط الأخذ بقول الشاهد أن لا يكون سائلاً بكفه.

(سبب)

(التسبيب): هو تحصيل السبب او ايجاده لاتلاف مال او نفس او عضو، ونحو ذلك. وهذا هو اصطلاحهم. ولكل ذلك أحكامه الخاصة به.

(السبب الملجيء): وهو السبب القاهر او الاضطراري، وهو يغير موضوع الجناية، والحكم بالعقوبة لا محالة لاختلافه أساساً عن السبب الاختياري الارادي.

(سجن)

(السجن): هو الحبس، وقد تحدثنا عنه في هذا الفصل، وفي الفصل الذي عقدناه للعقوبات في كتاب القضاء فراجع.

(سحر)

(السحر): مما اختلفوا في وجود حقيقة له وعدمها، وعلى أي حال، فيمكنه أن يؤثر على شكلين:

أحدهما: تأثيره الواقعي الذي قصده الساحر، لو كان له واقع.

ثانيهما: تأثيره في رد الفعل على المسحور او غيره، كما لو مات او تضرر لأجل فزعه من عمل السحر ضده.

وعلى أي حال، فقد تحصل بذلك جناية على النفس او ما دونها فيجب في ذلك القصاص او الدية.

(سحق)

(المساحقة): او السحاق هو الاتصال الجنسي بين أنثيين، وهو محرم وعليه الحد. وهو من الشذوذ الجنسي بطبيعة الحال.

(السمحاق): هي الضربة التي تبلغ طبقة السمحاق وهي: الجلد الرقيق بين العظم واللحم. وهو الغشاء الذي يلف العظم من جميع جوانبه. فاذا وصلت الضربة اليه ولم تشق ذلك الجلد، فهي السمحاق. وعليها قصاص او دية. وهي تذكر في كتاب الديات، لتعين الدية فيها غالباً، اما لأنها ليست عمداً، او لأن نوعها ممن يتعذر القصاص فيه، فيصار الى الدية.

(سري)

(السراية): هي انتقال الصفة من محل متصف بها الى محل آخر، ولها تطبيقات عديدة منها:

(سراية الجناية): يعني لو تسببت الجناية، وهي الجرح او القطع الى مضاعفات خلال الزمن المتأخر عنها.

(سراية الحد): يعني ما اذا أوجدنا الحد على شخص وكان موجباً لضرره صحياً كالجلد او القطع. فحدث من ذلك مضاعفات خلال الزمن ، فلا تكون مضمونة.

(سراية الحرية): يفتي المشهور[1] أن العبد اذا أعتق بعضه سرت الحرية في

---

[1] [رياض المسائل: ج ١١. ص ٣٣٥].

الجميع. ويحصل ذلك في عدة موارد: كما لو كان بعض الورثة ولداً له فيعتق عليه بمقدار حصته وتسري الحرية في الجميع ويستسعى يعني يؤمر بالتجارة والاكتساب لأجل دفع الجزء المتبقي لمن خسر قيمته.

وكذلك فيما اذا كان العبد مكاتباً مطلقاً. وقد دفع بعض الأموال في كتابته. فانه يعتق بالنسبة، فقد يقال بسريان الحرية في الباقي.

وكذلك اذا كان العبد مشتركاً بين اثنين ونكل به أحد الشريكين، انعتقت حصته بالتنكيل وسرت الحرية في الجزء الآخر. فيستسعى لأجل دفع القيمة.

وغير ذلك من الموارد.

(سرق)

(السرقة): معروفة، وهي من أسباب الحد بقطع اليد للسارق مع اجتماع شرائط معينة.

(سقط)

(السقوط): باصطلاحهم زوال الحالة القانونية بعد ثبوتها، ومن موارده:

(سقوط الدعوى): أي عدم استحقاق المدعي للاستمرار بالمرافعة، مع نكوله عن اليمين المردودة عليه من المنكر.

(سقوط الحق): فمن كان مستحقاً لمطالبة غيره بشيء كالقصاص او الدية او اليمين، فسقط حقه لسبب شرعي مذكور في محله.

(سقوط القود): والمراد به سقوط حق القصاص، في النفس او ما دونها، بسبب شرعي كالعفو، او زوال محل القصاص، او أي سبب آخر.

(سكت)

(السكوت): كالكلام له حكمه أيضاً. فسكوت البكر في عقد النكاح رضاها، او دليل رضاها بالزواج. وسكوت المنكر بمنزلة النكول. وقد يحكم بحبسه حتى يجيب، الى غير ذلك من أحكامه.

(سكر)

(المسكر): مخففاً يعني بدون تشديد من الرباعي: أسكر فهو مسكر. واما

الرباعي المشدد: سكّر فهو مسكّر. فلا يخلو من تسامح ومجافاة للذوق.

والمسكر هو فاعل الاسكار، او السكر، وهو باصطلاحهم المائعات الموجبة او المسببة له كالخمر والفقاع، فان على شربها الحد، بخلاف المواد المسكرة الصلبة، او التي توجب السكر بالدخان او البخار او الرائحة.

(والسكر): عندهم هو زوال للعقل، وهو أمر مبالغ فيه غالباً، فان السكر حالة من النشوة التي تفصل الفرد عن واقعه الخارجي قليلاً او كثيراً. كما تفصل عن التفكير السوي المعتدل قليلاً او كثيراً. وقد شرحناه في كتاب الأطعمة والأشربة ، فراجع . والمهم ان السكر القليل لا يوجب زوال العقل، ولكنه يحصل بالكثير منه.

(سلب)

(المستلب): من سلبه يسلبه اذا غصبه المال، فيكون سارقاً، لكنه غير واجد لشرائط القطع.

(سوى)

(متساوي الأجزاء): الأموال على قسمين: متساوية الأجزاء ومختلفة الأجزاء. فالمتساوية كمقدار من الحنطة او غيرها ، يكون أي جزء او كسر منه مماثلاً للأجزاء والكسور الأخرى. ولمختلف الأجزاء كالإنسان والحيوان والنبات ليس أحد أجزائه مماثلاً للباقي.

وله أحكام عديدة، منها: ما يرتبط بالقسمة، فان ما يتساوى أجزاؤه له نحو من التقسيم، والمختلف له نحو آخر. كما ان المتساوي مثلي بالضمان وغيره قيمي.

حرف الشين

(شبث)

(المتشبث): هو صاحب اليد على العين كساكن الدار. ويسمى بالداخل أيضاً، كما سبق أن عرفنا من تفسيره. ويفرقان بأن الداخل قد يكون مالكاً، والمتشبث من لم تثبت ملكيته.

(شبه)

(الشبهة): استنتاج ذهني او عقلي يبعد بالفرد عن الصواب، ومنه: ان الحدود تدرأ بالشبهات، يعني مع احتمال الصحة بالعمل، كما لو لم يعلم الفاعل بالحرمة او كان يعلم بالحلية خطأ.

(شبه العمد): هو واحد من أوصاف ثلاثة يوصف بها الاعتداء او الجناية: وهي العمد وشبه العمد والخطأ. وشبه العمد شكل من أشكال الخطأ. إلا انه متعمد الى العمل غير متعمد الى النتيجة. كما لو ضربه تأديباً فمات. بخلاف الخطأ المحض، فان العمل بنفسه غير مقصود بعنوانه يعني بوقوعه على الفرد. ولكنه كان قاصداً وقوعه على حيوان، مثلاً.

(الاشتباه): وهو الخطأ في التطبيق، وله مصاديق عديدة عند الجناية او عند المرافعة او عند دفع الحق، او في موارد اخرى.

(شجج)

(الشج): هو جرح الرأس من ضربة او أكثر، او بأي سبب آخر. وقد يعمم لكل الجروح العميقة، او لكل الجروح، وان لم تكن عميقة.

ومن هنا يكون تقسيم الجروح الى الدامية والباضعة والسمحاق وغيرها من أقسام الشجاج.

(شرك)

(الشرك): هو الشرك بالله سبحانه. وله قسمان أساسيان:

أحدهما: الشرك الصريح وهو الاعتقاد بإلهين او أكثر او عدم الاعتقاد بأي خالق. ويعتبر خروجاً عن الاسلام، او ارتداداً يعاقب صاحبه بالحد.

ثانيهما: الشرك الخفي: وهو الاعتقاد بتأثير الأسباب الى جنب تأثير الارادة الالهية، كما يطلق على الشرك في الطاعة يعني اطاعة الشيطان او اطاعة الهوى مع اطاعة الله سبحانه او بدونها. ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾[1].

---

[1] [سورة الأنعام: الآية ١٢١].

وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ﴾[1].

وهذا النوع من الشرك لا حد عليه ما لم يؤد الى محرم او جناية، ولكن يجب التوبة منه والاستغفار منه على أي حال.

(الشركة): هي الاشتراك في ملكية المال، سواء كان هذا المال مشغولاً بالتجارة ام لا.

وتطلق الشركة في اللغة الحديثة، على الأموال المشتركة المشغولة بالتجارة.

وقد تكون الشركة بالجريمة او الاعتداء، كما لو سرق لصان متاعاً او قتل اثنان واحداً.

وعلى أي حال، يسمى الواحد شريكاً وفعلهما شركة او مشاركة او تشريك. وخاصة مع تعمده.

ومن أحكامه: عدم جواز تصرف الشريك في المال المشترك، إلا باذن شريكه.

واذا قتل اثنان واحداً، جاز لولي الدم قتلهما مع دفع نصف الدية لكل منهما.

واذا كانت المشاركة في الاتلاف ضمن كل منهما جزء القيمة.

وقد تكون هناك مشاركة في الشهادة او في القسامة او في أمور أخرى.

(شفر)

(الشفران): هما اللحمتان اللتان تكونان على جانبي عضو المرأة. وفي قطعهما الدية.

(شلل)

(الشلل): عطل العضو الحي عن فعاليته، فاذا كان ناتجاً عن جناية كانت عليه عقوبة.

(شهد)

(الشاهد): يعتبر الشاهد والشهيد من أسماء الله سبحانه، وهو في اصطلاحهم من يتحمل الشهادة ويؤديها. (والشهادة) من مشاهدة واقعة معينة اما سماعاً او ابصاراً او لمساً او تفهماً. والاعراب عن ذلك ان احتاج الحال اليه.

---

[1] [سورة النحل: الآية ١٠٠].

والطلاق يحتاج الى شاهدين عدلين ليحكم بصحته في مذهبنا ، ولدى أهل السنة يحتاج النكاح الى ذلك. ومحل الشاهد ان هذه الشهادة لا تتوقف على الأداء إلا أحياناً، والمهم أنه لا يفسد الطلاق ولا النكاح مع عدم أدائها أصلاً.

والشاهدان العدلان هما: البينة باصطلاحهم. ويعبر بها عن أداء الشهادة. لأنها السبب في إبانة وإيضاح الأمر الى القاضي او الحاكم او الفقيه.

(شهادة الزور): هي الشهادة الكاذبة، وفيها أحكام معينة يتحمل فيها الشاهد مسؤولية ما كذب فيه. فلو شهد على دين غرمه، ولو شهد على لواط او زنا حُد حَد القاذف. ولو شهد على قتل كان عليه الدية، وهكذا.

(المشهود عليه): هو المشهود ضده، وهو المنكر عادة او المدعى عليه. او هو الحال الذي يبينه الشاهد بشهادته.

(الشهادة على الشهادة): وهي كما يُعلم من لفظه قيام بينة على قيام بينة، يعني ان يشهد شاهدان عدلان على شهادة شاهدين عدلين.

(شهادة النساء): وقد عرفنا في كتاب الشهادات ان قبولها ليس واسعاً، او مطلقاً كشهادة الرجل، بل فيها بعض التقييدات التي عرفناها هناك.

(شهر)

(الشهر): مقدار ثلاثين يوماً بلياليها، او هو فترة من أول الشهر الى آخره بأي حساب تقويمي أخذناه، كالشهر القمري او الشمسي، او غيرهما.

(الأشهر الحرم): وهي أربعة: رجب وشوال وذي القعدة وذي الحجة. ولا يجوز فيها الابتداء بالقتال. ومن يفعل ذلك فعليه عقوبة.

(شهر سيفه): اذا سحبه من غمده وصال به على غيره، وهو يعني اشهار أي سلاح في وجه الآخرين. فان كان بنحو الاعتداء كان عليه عقوبة، واذا ترتب على ذلك بعض المضاعفات، كما لو مات الآخر من الخوف لزمته ديته، واذا تعمد ذلك عالماً بالنتيجة فالقصاص.

(التشهير): التوصل الى الفضيحة. او قل: فضح المجرم . ويعمد الأسلوب القديم الى جعل المجرم على حمار خال من السرج ووجهه الى ذيله ويدار به في

البلد، وهو أسلوب من التشهير، الا انه غير منحصر طبعاً، وهو من العقوبات على اللواط وغيره.

حرف الصاد

(صدع)

(الصدع): الانفطار وهو حصول كسر بين جزئين من شيء واحد من دون انفصال كامل. ويطلق مجازاً على التعب في سبيل هدف معين، وهو التصدع والتصديع. ومنه قوله تعالى: **﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾**[1].

واذا حصل صدع في عظام الجسم او الرأس نتيجة لجناية كان فيه قصاص او دية.

(صرف)

(المتصرف): ذو اليد الذي يكون له تصرف وعمل في العين. وقد يكون متصرفاً من دون يد كما لو كانت العين تحت يد غيره.

(صعر)

(صعر العنق): ميلها الى أحد الجانبين. ومعنى الصعر أوسع من ذلك ، فقد يكون في الخد ، وهو ميله الى أحد الجانبين خلقة او تكبراً ، ومنه قوله تعالى: **﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ﴾**[2].

واذا حصل الصعر في العنق بجناية كان عليه دية.

(صغر)

(الصغير): غير البالغ او غير البالغة كل جنس بحسبه. وله أحكام خاصة، منها: رفع التكليف عنه. ووجود الولاية عليه لتدبير أموره. وعدم نفوذ معاملاته إلا

---

[1] [سورة الحجر: الآية ٩٤].

[2] [سورة لقمان: الآية ١٨].

في القليل، إلا باذن الولي، ان كان مميزاً. والصحيح هو صحة عباداته واعتقاداته، خلافاً للمشهور[١] من كون عباداته تمرينية وكونه تبعاً في الاعتقاد لأبويه، فلو كانا كافرين كان كافراً، وان اعتقد الاسلام. إلا ان الصحيح كونه مسلماً حقيقة ويصدق عليه انه أخ في الاسلام.

(الصغائر): وصف للذنوب باصطلاحهم. وهي ضد الكبائر. وهذا وارد في القرآن الكريم: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْه﴾[٢]. وقد اختلفوا في الفرق بين الأمرين على مذاهب نذكر بعضها باختصار:

أولاً: ان الكبائر هي المنهي عنها في القرآن الكريم والصغائر ما نهي عنه في السنة الشريفة.

ثانياً: الكبائر ما حصل التوعد عليه بالنار في القرآن والصغائر بخلافه.

ثالثاً: الكبائر هي المحرمات والصغائر المكروهات.

رابعاً: الكبائر ما يلتزم به الفرد ويعتاد عليه، او ما يكرره من المحرمات. والصغائر ما يلم به أحياناً. ومنه قوله تعالى: ﴿إِلَّا اللَّمَمَ﴾[٣]، وهو ما يلم به أحياناً من الذنوب.

خامساً: الكبائر: هو كل محرم مهم بالنسبة الى ما هو دونه من الأهمية. كالزنا والقبلة . وكالقتل والضربة، وهكذا. ومنه ما كان الاحتياط فيه مؤكداً، وهو الدماء والفروج، في مقابل الأحكام الأخرى التي لا تكون كذلك.

(صلب)

(الصلب): ـ بضم فسكون ـ أسفل الظهر، ومنه قوله تعالى: ﴿يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾[٤]، وفي الاعتداء عليه الدية بمقدار ما يحدث من الأثر كما لو

---

[١] [مدارك الأحكام: ج ٦. ص ٤١ وما بعدها. منهاج الكرامة للسيد محمد جواد العاملي: ج ٥. ص ٢٣٨ وما بعدها].

[٢] [سورة النساء: الآية ٣١].

[٣] [سورة النجم: الآية ٣٢].

[٤] [سورة الطارق: الآية ٧].

حصل الشلل، او انقطع النشاط الجنسي او غير ذلك.

ويأتي الصلب ـ بفتح أوله ـ بأحد معنيين:

أولاً: ضد اللين.

ثانياً: شكل من أشكال القتل، وهو الشد بالصليب حتى يموت. ويطلق باللغة الحديثة على القتل بالمقصلة على طريقة شد الحبل في العنق، وتعليق المحكوم حتى يموت.

(صلح)

(المصلحة): السبب الذي يؤدي الى خير لفرد او جماعة، ومن هنا تنقسم الى المصلحة العامة والمصلحة الخاصة. ومن المنطقي والقانوني بكل الشرائط [1] تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، والهوى النفسي دائماً يوجب تقديم المصلحة الخاصة على العامة.

(الصلح): يطلق عادة ويراد به عقد خاص مذكور في كتاب فقهي بنفس العنوان، نعني كتاب الصلح، وبه يفسر قوله ﷺ[2]: **(الصلح جائز بين المسلمين)**، وقد يفسر به قوله تعالى: **﴿وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾**[3]، ولكن قد يراد بالآية والخبر المعنى الآخر الآتي او ما يشمل المعنيين معاً .

اذ قد يطلق لفظ الصلح، ويراد به أي مصالحة بعد المنازعة سواء كانت المنازعة فردية او جماعية كالحروب، غير ان هذا اللفظ أقرب في اصطلاحهم الى المعنى الأول، فان أرادوا المعنى الثاني، قالوا: التصالح او المصالحة، غير ان اللغة تساعد على ما يعم المعنيين كما أشرنا الى معنى الآية والرواية.

(صنع)

(الصناعة): ويمكن ان يراد بها عدة معاني:

---

[1] [لعله هناك خطأ مطبعي والصحيح هو: الشرائع].

[2] [الكافي: ج ٧.كتاب القضاء. باب أدب الحكم. الحديث ١. تهذيب الأحكام للشيخ الطوسي: ج ٦. كتاب القضايا والأحكام. باب أدب الحكام. الحديث ١].

[3] [سورة النساء: الآية ١٢٨].

أولاً: العمل اليدوي الحرفي.

ثانياً: ما يشمل صناعة المعامل الضخمة وهو من المعاني المستحدثة.

ثالثاً: الفن العلمي حتى في العلوم اللغوية والدينية. حيث يقال أن مقتضى الصناعة هو كذا.

وقد ذكر المشهور[1] انه يشترط في الشاهد ان لا يكون من ذوي الصنائع الدنية او المكروهة، وهو اشارة الى المعنى الأول، الحرفي او اليدوي.

ويراد بالصنائع الدنية ما يكون منحطاً إجتماعياً كالحمال والزبال، وأما الصنائع المكروهة فمنها ما يكون عرضة للوقوع في الحرام. ومنها ما هو مذكور في الأدلة بعنوانه كالحياكة والحجامة ومنها كل حرفة توجب قسوة القلب كالتشريح.

حرف الضاد

(ضمم)

(الضميمة): مأخوذ من ضم شيء الى شيء والحاقه به، ولها عدة أحكام في الفقه منها جواز بيع العبد الآبق مع الضميمة وفي محل كلامنا قالوا[2]: لا تجوز شهادة الزوجة لزوجها الا مع الضميمة.

(ضمن)

(الضمان): قد يطلق ويراد به العقد المسمى باسمه والمذكور في كتاب الضمان، وقد يطلق ويراد به مطلق اشغال الذمة ويسمى مشغول الذمة ضامناً.

---

[1] [لعل الاجماع على قبولها انظر رياض المسائل: ج ١٣. ص ٣٤٥. مستند الشيعة: ج ١٨. ص ٣١٨. جواهر الكلام: ج ٤١.ص ٥٧. وهو الذي ذهب اليه السيد المؤلف ـ أعلى الله مقامه ـ في رسالته العملية منهج الصالحين: ج ٥. ص ٧٦].

[2] [مستند الشيعة: ج ١٨. ص ٢٥٥].

وقد يطلق ويراد به استحقاق تحمل العقوبة من قصاص او دية او كفارة، فيكون لهذا المعنى بل لكل معانيه تطبيقات كثيرة في الفقه.

(ضامن الجريرة): من العناوين المستعملة في كتاب الإرث، وقد سبق شرحه مفصلاً، ويعتبر الطبقة الخامسة من الورثة بعد المعتق. ويصدق أيضاً على كل من يضمن جريرة غيره كالعاقلة والمولى المعتق. والمقصود دفع الدية بدلاً عنه.

(ضوء)

(ضوء العين): قدرتها على الإبصار مأخوذ من أحد وجهين:

أولاً: انها ترى الضوء وبه ترى سائر الأشياء.

ثانياً: ما كان يقوله القدماء[1] من خروج شعاع من العين يقع على الأشياء فتراها.

وقد تحدث الجناية ذهاب ضوء العين بأحد الوجهين المذكورين، فيحدث العمى وعليه قصاص او دية.

حرف الطاء

(طعن)

الطعن: يراد به أحد معنيين:

أولاً: الضرب بآلة حادة تدخل في الجسم الحي، فاذا كانت جناية عوقب بمقدار تأثيرها من قصاص او دية.

ثانياً: الخدش والتجريح بعدالة الشهود وهذا ما يمكن أن يقوم به المنكر ضد شهود المدعي اذا تيسر له.

---

[1] [انظر شرح مئة كلمة لأمير المؤمنين عليه السلام لابن ميثم البحراني: ص ٧. شرح المقاصد في علم الكلام للتفتازاني: ج ٢. ص ١٩].

حرف الظاء

(ظهر)

(الظهور): يراد به عادة الظهور اللفظي. ويشمل كل المفردات اللغوية حتى الوارد منها في الكتاب الكريم والسنة النبوية، وهو حجة شرعاً اذا كان موافقاً للغة والعرف.

ويستعمل أيضاً في فهم كلام الوصايا والأوقاف والشهادات سواء أمام القضاء أم غيره.

(الظاهر): يراد به أحد معنيين:

الأول: الظاهر اللفظي مأخوذاً من الظهور الذي تحدثنا عنه.

الثاني: الحكم الظاهري في مقابل الحكم الواقعي. وفيه عدة أبحاث بين الفقهاء. وفيما يخص كتاب القضاء قالوا[1]: ان الحكم القضائي ظاهري وليس بواقعي، بمعنى انه قد يطابق الواقع وقد يخالفه. وعلى الطرف في المرافعة بل كل أحد ان يتبع الواقع اذا كان عالماً به، وانما يكون الحكم القضائي نافذاً في حدود الجهل بالواقع.

(التظاهر بالفسق): وهو انكشاف او اعلان ايجاد المحرم أياً كان من قبل الفرد أياً كان. وقد يطلق عليه: التجاهر بالفسق. فلو كشف فرد عن شربه الخمر او غيره كان متظاهراً بالفسق. ونحوه: البغايا وباعة الخمور والنساء السافرات.

حرف العين

(عبد)

(العبد): هو المملوك الرق. وقد تنسب العبودية الى الله سبحانه ومنه ورد

[1] [مسالك الأفهام: ج ١٤. ص ٢٦٢].

قوله[1]:عبده ورسوله، وقد تنسب الى الإنسان ، وقد أشرنا الى معناه في عنوان: الرق.

(عتق)

(العتق): تحرير العبد وخروجه عن الملكية الى الحرية اما بفعل مالكه فيكون هو معتقاً بالكسر، والعبد معتقاً بالفتح، واما بالحكم الشرعي كما لو نكّل به مولاه او اشتراه من ينعتق عليه كأبيه او ابنه، والمصدر منه: الاعتاق او العتق والصفة: العتيق.

(المعتق): هو المحرر للعبد ويسمى بولي النعمة عندهم أيضاً. وتحت بعض الشرائط يكون : الطبقة الرابعة من الورثة.

(عثم)

(العثم): بسكون وسطه مصدر عثم، اذا انجبر العظم على غير استواء، ويأتي لازماً او متعدياً، يقال: عثم فلان العظم اذا أجبره معوجاً. ويأتي في الجروح والكسور التي تحدث في الجنايات

(عدل)

(العدل): و(العدالة): وضع الشيء في موضعه المناسب له. وهو ضد الظلم وهو وضعه في غير موضعه عمداً.

وله قسمان: تكويني وهو الساري المفعول في الكون. وهو العدل المنسوب الى الله سبحانه. بناء على ما هو الصحيح من اتصافه بالعدل ، كما يقول: العدلية.

وقسمه الآخر: التشريعي، وهو كون الشريعة عادلة. وهي لا تكون كذلك الا اذا كانت صادرة من مصدر عادل حقيقي وهو العدل الإلهي، او يكون خالياً من الهوى والمصلحة الشخصية بالمرة.

ويطلق العدل على تطبيق الشريعة العادلة واطاعتها. ومنه العدالة التي يتصف بها القضاء او القاضي، او العدالة التي يتصف بها الفرد العادل.

(العدول): هو البداء[2] او تغيير الرأي، ومنه العدول عن التقليد من مجتهد

---

[1] [انظر الكافي: ج ٢. ص ٢٣، ٢٤، ٣١، ٣٤، ٣٦. وغيرها في المصادر كثير].

[2] يعني البداء للشخص العادي. واما البداء بالنسبة الى الله سبحانه فله تفسيرات صحيحة، لسنا الآن بصددها.

الى مجتهد، والعدول في المرافعة من قاض الى قاض، والعدول من الاقرار الى الانكار. والعدول عن الشهادة وهو أن يكذب نفسه او يحمل لكلامه تأويلاً او شبهة ينشأ منها.

(تعديل السهام): وهو تجزئتها وتقسيمها بالنسبة الى المال المراد تقسيمه. وانما سمي تعديلاً، لأنه قد لا يكون متساوياً مع اختلاف استحقاق الشركاء. فالعزل لكل واحد بما يساوي حصته أمر موافق للعدالة، فسمي تعديلاً.

(عدو)

(العدو): هو الشخص الذي بينه وبينك مشاحنة او خلاف وفي الأغلب لا يطلق الا على من يريد ضررك. والعدو الرئيسي للإنسان هو الشيطان كما قال الله عز وجل: ﴿الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا﴾[1]، ولا تقبل شهادة العدو على عدوه مع الشبهة لا مطلقاً.

(العدوان): هو الظلم وقد فسرناه، ويمكن التعبير عنه بأنه: الإضرار بالآخرين او عمل الشر فيهم على غير استحقاق.

(عذر)

(العذر): هو السبب المخفف للمسؤولية عن الفاعل. والاعتذار هو بيان ذلك السبب.

وللعذر أحكام عديدة في الفقه منها: العذر عن الوضوء فيتيمم او عن القيام بالصلاة فيجلس فيها. ويعتبر الجهل والاكراه والاضطرار من الأعذار الشرعية للمحرمات الا ما يكون فيها الاحتياط مهماً. ومن موارد العذر وطئ الشبهة والاعسار كعذر عن دفع الدين او الدية الى غير ذلك من الموارد.

(العذرة): بفتحتين. هي ما يخرج من الإنسان او من مطلق الحيوان وقد يخص سائر الحيوانات باسم آخر كالروث والسرجين ونحوهما. ويعتبر ما يخرج من الحيوان غير المأكول اللحم بما فيها الإنسان من أعيان النجاسة وفي جواز بيعها خلاف، وان كان الأصح جوازه مع وجود فائدة عقلائية كالتسميد.

---

[1] [سورة فاطر: الآية ٦].

(العذرة): بضمة فسكون، بكارة المرأة. وفي فتقها عدواناً الدية، ودم العذرة هو الدم الذي يسيل عند فتقها بأي سبب كان.

(عرب)

(الأعراب): بفتح الهمزة سكان البادية، وبكسرها هو بيان المقصد والمراد. كما انه في النحو هو تحريك آخر الكلمة لفظاً او هو ضد حالة البناء. يعني أن يكون اللفظ قابلاً لتحول علاماته من الرفع الى النصب مثلاً، تبعاً لمحله من الاعراب.

والاعراب بمعنى بيان المقصد، قد يكون صعباً لبعض الناس أمام القاضي سواء كان مدعياً ام منكراً ام شاهداً. فينبغي مساعدته في ذلك.

(العربية): وهي لغة القرآن الكريم والجنس العربي عموماً. وقد اشتهر بين الفقهاء[1] اشتراط صحة المعاملات بايجاد العقد والايقاع عليها باللغة العربية. وخاصة فيما يخص الفروج كالنكاح والطلاق واللعان. ولا شك بقبول الشهادة أمام القاضي بغير العربية، أما اليمين بأسماء الله عز وجل فاقتصارها على العربية أحوط بلا شك.

(التعرب): في الحديث[2] انه لا تعرب بعد الهجرة، وهو عبارة عن ان يصبح الفرد اعرابياً او قروياً كما كان بعد أن أصبح ردحاً من الزمن مهاجراً الى المدينة ومتعلماً لأحكام الاسلام. والمهم شرعاً وفقهياً ليس هو هذه الشكلية (بالفحص عن مكانه وأنه يسكن قرية او مدينة) وانما يجب تأويل التعرب في الحديث على حالة التسامح في تعاليم الدين، بعد أن كان الفرد حريصاً عليها وملتزماً بها، فيكون مؤداه كقوله تعالى: ﴿بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ﴾[3].

وفي بعض الفتاوى المنع عن حجية شهادة الأعرابي والمنع عن تقليده وامامته

[1] [انظر جامع المقاصد: ج ١٢. ص ٧٤. نهاية المرام للسيدمحمد العاملي: ج ١. ص ٢٧].

[2] [الكافي: ج ٥. باب أنه لا رضاع بعد فطام. الحديث ٥. الخصال للشيخ الصدوق: ص ٦٢١].

[3] [سورة الحجرات: الآية ١١].

في الجماعة[1]، واذا كان المراد منه ما شرحناه، كان الأمر صحيحاً الا ان ظاهر كلامهم غيره.

(عزب)

(العزوبة): ترك التزويج من الرجال والنساء، وهي مكروهة في الشريعة. ويأتي: عزب بمعنى بعُد ومنه: أعزب عن وجهي.

(عزر)

(التعزير): العقوبة البدنية غير المنصوصة بخصوصها في الشريعة، وقد سبق أن تكلمنا عنها مراراً.

(عزل)

(العزل): المفارقة والمباعدة بعد سبق الاتصال فعلاً او اقتضاء، ويأتي في الفقه بعدة موارد:

منها: عزل الماء عن المرأة تجنباً للحمل. واذا كانت حرة رشيدة، لم يجز ذلك الا باذنها.

ومنها: عزل الزكاة مطلقاً او زكاة الفطرة خاصة، انتظاراً لوجود المستحق. فاذا تلفت بدون تعد ولا تفريط لا تكون مضمونة، بخلاف غيرها من الديون والحقوق، كالخمس، فان عزله لا يكون حجة وغير مبرئ للذمة ما لم يصل الى صاحبه او مستحقه. وان تلف وجب تعويضه حتى ولو كان بدون تعد وتفريط.

ومنها: وجوب عزل الدية أحياناً، حتى يتم التأكد من مقدار الجناية او عزل حصة منها قد تكون موروثة للجنين.

(عسر)

(العسر): بالضم هو الصعوبة الشديدة، وهو رافع للأحكام الالزامية في موارد تحققه. فاذا كان شيء عسراً فلا يجب انجازه او لا يجب تركه ، ان كان الترك عسراً.

---

[1] [منعه عن إمامة الجماعة مشهور في كلماتهم. أما الرأيان الأخران فلم أعثر على قائل بهما إلا على المعنى الذي فسر به في المتن].

(الاعسار): الفقر. ومن أحكامه وجوب الانتظار على الدائن له حتى يوسر، أي يتوفر لديه ما يدفعه في الدين زيادة على مستثنيات الدين. وهو قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾[1].

(التعاسر): التعاند بين الخصمين، كأن أحدهما يريد ادخال العسر على الآخر، وهو غالباً سبب التخاصم والمرافعة.

(عصب)

(العصبة): بالضم هم العشيرة من أولاد الأب والعم. وهم يتحملون دية الخطأ. بازاء تحمل الفاعل الدية في شبه العمد. وفي تعيين تفاصيلها وأحكامها كلام ليس هنا محله.

(عصم)

(المعصوم): هو الذي لا تجوز عليه صفةٌ ما عقلاً او شرعاً، ومنه عصمة الأئمة والأولياء فضلاً عن الأنبياء، حيث لا تجوز عليهم المعصية عقلاً. بدون احتياج ذلك الى القول بالجبر.

ومنه: حرمة الدم والمال شرعاً عن جواز الانتهاك والاحتلال، فيكون الدم معصوماً والمال معصوماً، ومع انتهاكه يستحق الفاعل العقاب بضمان القصاص او الدية.

(عفو)

(العفو): هو غض النظر عن حصول الذنب، واعتبار الجريمة كأن لم تكن ــ تماماً او في بعض مراتبها ــ فالعفو التام هو التنازل عن العقوبة كلها سواء كانت قصاصاً او دية. والعفو الناقص هو التنازل عن القصاص (مع استحقاقه) الى الدية.

(عقب)

(العقب): في كلامهم هو الذرية بصفتهم جيلاً متأخراً يأتي بعد الجيل السابق وعقيبه. جمع: أعقاب. ويمكن أن يراد بالأعقاب الأفراد، كما يمكن أن يراد بها الأجيال المتعاقبة.

---

[1] [سورة البقرة: الآية ٢٨٠].

وللعقب أحكام متعددة في الفقه، أهمها كونه وارثاً للتركة وللدية ولحق الخيار ولحق الدعوى وللتصرف بالوقف وللعبودية ان كان من عبدين، الى غير ذلك.

(عقل)

(العاقلة): هي العصبة، وفرقهما في اصطلاح الفقهاء هي انهم يستعملون لفظ العاقلة في كتاب الديات، يعني من حيث ضمانهم الدية، ويستعملون لفظ العصبة في كتاب الارث. يعني من حيث استحقاقهم للارث بالتعصيب وعدمه. وهم على أي حال نفس الأشخاص في كلا الحكمين.

(العقل): هو ضمان الدية من قبل العاقلة في الخطأ. وياتي أيضاً ضد الجنون.

(عمد)

(العمد): ضد الخطأ، وهو إيقاع الفعل عن التفات وبصيرة. وهو في اصطلاحهم من صفات الاعتداء الذي قد يكون قتلاً وقد يكون دون ذلك. في مقابل شبه العمد والخطأ. وبالعمد يستحق الفاعل القصاص بالقتل ان كان قاتلاً وبغيره ان كان معتدياً بغيره. ما لم يعف ولي الدم او المعتدى عليه مطلقاً او يتنازل الى الدية.

(عهد)

(العهد): يأتي اصطلاحاً بمعنيين:

أحدهما: المعاقدة والمعاهدة بين شخصين او جهتين او دولتين، ومنه قوله تعالى: **﴿بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾**[1]. او بين العبد وربه، ومنه قوله تعالى: **﴿وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا﴾**[2]. او بين الرب وعبده، ومنه قوله تعالى: **﴿وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ﴾**[3].

ثانيهما: المسبوقية الذهنية او المعرفة المسبقة بالشيء. ومنه الألف واللام العهدية. وكون الشخص معهوداً بالشيء، يعني له معرفة مسبقة به وعهداً.

---

[1] [سورة التوبة: الآية ١].

[2] [سورة البقرة: الآية ١٧٧].

[3] [سورة التوبة: الآية ١١١].

(عوض)

(المعاوضة): هي المبادلة بين عوضين. ولا يكونان الا ماليين عرفاً وشرعاً لعدم امكان أن يكونا او أحدهما غير مالي والا بطلت المعاملة. ويشمل هذا الاصطلاح أموراً عديدة منها المعاملات المعاوضية وهي التي تكون بين اثنين يعطي كل منهما شيئاً لصاحبه كالبيع والاجارة والقرض والرهن والهبة المعوضة، وغيرها.

(عيب)

(العيب): النقص عما هو الطبيعي في الخلقة او عما هو المتعارف من التكوين. وله أحكام كثيرة منها: خيار العيب في البيع. وخيار العيب في النكاح لعيوب معينة مذكورة هناك. ومنها: ما في محل الكلام في القصاص والديات. ان شفاء محل الاعتداء اما ان يكون على سلامة تامة، او بعيب يعني ان يشفى معيوباً، ولكل منهما حكمه الشرعي.

(العيوب الباطنة): وهي النقائص التي توجد في الباطن. ولكن قد يراد من الباطن داخل الجسد، كالنقص الذي يحصل في المعدة او الكبد. وقد يراد به داخل النفس، كالنقص في العقل او حصول حالة عصبية معينة دائمة او مؤقتة.

(عين)

(العين): يراد بها عدة معان بنحو الاشتراك اللفظي. كالعين الباصرة والعين النابعة وعين الشمس وعين الركبة وعين الميزان والذهب وصفة للتأكيد تقول: جاء زيد عينه.

وتستعمل فقهياً في عدة مواضع منها: أن يراد بها الجسم الذي يمكن المعاوضة عليه. فيقال: بيعت العين وتلفت وضمنت ورهنت ووقفت وغير ذلك .

ومنها: أن يراد بها العين الباصرة، بصفتها جزءاً من الجسم يمكن الاعتداء عليه اما على شكلها الخارجي، واما على قوة ابصارها. وفي الاعتداء على الواحدة نصف الدية وعليهما معاً الدية الكاملة.

حرف الغين

(غرب)

(التغريب): النفي والإخراج من البلد. من باب العقوبة على بعض الجرائم. وفيه صفتان: **احداهما**: الغربة وهو السكنى في غير البلد المعتاد عليه. **وثانيهما**: فعل ذلك جبراً عليه.

(غرر)

(الغرر): يأتي في كتاب البيع بمعنى الاحتيال. وفي بعض الروايات[1]: نهي النبي عن بيع الغرر.

(الغرة): بالكسر، قلة في الالتفات قد تكون موقتة وقد تكون دائمة، فالموقتة يقال فيها: أخذه على حين غرة. والدائمة: هي الموجبة لكون الفرد غريراً أي سفيهاً. لأنه يكون قليل الالتفات الى كثير من الأمور والمصالح.

و**(الغرة)**: بالضم، الوجه. وله أحكام شرعية عديدة كوجوب غسله في الوضوء. ووجوب ستره في الحجاب للنساء على القول به ، ووجوب كشفه لهن أيضاً في الحج. ومن هنا قالوا[2]: ان احرام المرأة بوجهها واحرام الرجل برأسه.

(غرم)

(الغرم): بالضم، دفع البدل لشيء تالف او مضمون.

(الغريم): هو الدائن المطالب بدفع البدل المشار اليه. وقد يستعمل بمعنى الخصم الذي هو الطرف في مخاصمة او مرافعة قضائية.

(التغريم): هو الحكم من قبل القاضي بوجوب دفع الغرامة. او هو دفع الغرامة فعلاً.

---

[1] [الوسائل: ج ١٢. أبواب آداب التجارة. الباب ٤٠. الحديث ٣].

[2] [الكافي: ج ٤. كتاب الحج. باب المحرم يضطر الى ما لا يجوز له. الحديث ٧. من لا يحضره الفقيه: ج ٢. ص ٣٤٢. باب لباس المحرم وما يجوز... . الحديث ٢٦٢٧. والحديث مروي عن الصادق عن أبيه عليهما السلام].

حرف الفاء

(فتي)

(الفتيا) او الفتوى: بيان الحكم. وهو قد يكون من الله سبحانه، وهو قوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾[1]. او من الرسول او غيره كالفقيه، ومنه قوله تعالى: ﴿أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ﴾[2] فالزعم بأن الفتيا لا تكون الا مستنتجة من الدليل، قائم على أساس الاعتياد على ما يصدر من الفقهاء بالفتيا او الفتوى، وليس له أصل لغوي.

بل الفتيا تستعمل في لغة القانون الوضعي بنفس المعنى، وهو بيان الحكم أيضاً.

وهو اشتقاق يائي وليس واوياً، كما يعرف من فعله: أفتيت. ومصدره الفتيا او هي اسم المصدر. فيكون في التعبير عنها بالفتوى تسامحاً واضحاً، وان صحت فهي اسم المصدر وتلك المصدر.

(فحش)

(الفحشاء): العمل الجنسي المحرم: سواء كان من الشذوذ الجنسي او لم يكن. على أن يكون بين اثنين. فلا يصدق على العادة السرية او الاستمناء انه فحشاء. ومنه قوله تعالى: ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ﴾[3]. وقوله: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾[4].

وقد عبر القرآن عنها بالفاحشة أيضاً، ومؤداهما واحد. ومنه قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ﴾[5]. وقوله سبحانه: ﴿إِنَّهُ كَانَ

---

[1] [سورة النساء: الآية ١٧٦].

[2] [سورة يوسف: الآية ٤٦].

[3] [سورة البقرة: الآية ٢٦٨].

[4] [سورة العنكبوت: الآية ٤٥].

[5] [سورة آل عمران: الآية ١٣٥].

فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً﴾[١].

والجمع فواحش. وقد وردت أيضاً في القرآن الكريم عدة مرات. منها قوله تعالى: ﴿وَلا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾[٢]. وقوله سبحانه: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْأثْمِ وَالْفَوَاحِشَ﴾[٣].

وبالنحو الذي عرفناه، فان له عدة تطبيقات هي: الزنا واللواط والمساحقة. ولكل منها حده الخاص به شرعاً كما هو معروف في كتاب الحدود. وله أحكام أخرى في الفقه. كالكلام في ذرية الزاني وسقوطه عن العدالة وغير ذلك.

(فخذ)

(التفخيذ): الاستفادة الجنسية من فخذ المرأة ، وفي الأغلب لا يكون الا بحك الذكر به حتى ينزل. واذا كان محرماً فعليه عقوبة شرعاً.

(فرض)

(الفرض): يأتي بمعنيين رئيسيين:

أحدهما: التظنن والافتراض. وهو مما قد يفيد علمياً. فيما اذا كان هو الطريق المنحصر لحل المشكلة. ويسمى عندئذ: الاطروحة.

ثانيهما: الالزام والوجوب. وبهذا المعنى ورد في الكتاب الكريم، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍ﴾[٤]. وورد في قوله سبحانه: ﴿إِنَّ الصَّلاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَوْقُوتاً﴾[٥]. قوله عليه السلام: يعني كتاباً مفروضاً[٦]. ومن هنا سميت الصلاة الواجبة: الفريضة، وهي مفعول من الفرض، يعني المفروضة او الموجبة بالفتح.

---

[١] [سورة الاسراء: الآية ٣٢].

[٢] [سورة الأنعام: الآية ١٥١].

[٣] [سورة الشورى: الآية ٣٧].

[٤] [سورة القصص: الآية ٨٥].

[٥] [سورة النساء: الآية ١٠٣].

[٦] [من لا يحضره الفقيه: ج ١. ص ٢٠٢. الحديث ٦٠٦. في هذا الموضع من متن الكتاب تشويش، وكذلك في النص المنقول. ونحن أثبتنا الصحيح حسب ما نعتقد والله العالم].

(فسخ)

(الفسخ): نقض العقد وفكه باصطلاحهم. وهو يأتي فيما يسمى عندهم بالعقود اللازمة التي لها مقتضى الدوام والاستمرار. وأما العقود غير اللازمة فلا تحتاج الى فسخ عندهم، بل تنحل بمجرد إرادة الحل والابطال. ومعه يكون الفسخ هو فك العقد اللازم.

غير أن اختصاصه بذلك محل مناقشة، من حيث ان العقد غير اللازم، له قابلية الاستمرار على أي حال، ما لم يطرأ عليه الابطال. فابطاله هو فسخه.

(فسق)

(الفسق): هو الانحراف عن الطريق. ومنه أخذ مصطلح الفسق بمعنى عمل المحرمات الموجب لانتفاء العدالة. وفاعله: فاسق. وإتهام الفرد به: جرح وتفسيق، وقد تكلمنا عن هذ المفهوم في فصل خاص به في كتاب الاجتهاد والتقليد من الجزء الأول من كتابنا هذا.

(فصل)

(فصل الخصومة): هو حلها والانتهاء بها الى العدل، والأصل فيها ابتعاد شيء عن شيء او جعل شيء بين شيئين، فان الفصل قد يكون بالمكان او بالزمان او بأي شيء. واستعير منه مجازاً للفك بين المتخاصمين، لأنه يلزم منه ابتعادهما عن بعضهما او ابتعاد الخصومة عنهما.

(فعل)

(الفعل): يأتي بعدة معاني نذكر بعضها:

١ ـ العمل الارادي الاختياري، في مقابل الجبر، حيث يكون الفعل منسوباً الى الله سبحانه لا الى العبد.

٢ ـ الفعل: ضد رد الفعل الذي هو بدوره قد يكون طبيعياً، وقد يكون اختيارياً.

٣ ـ التأثير: ومنه قولهم: العلة الفاعلة او الفاعلية.

٤ ـ العمل الجنسي الحرام. ومنه قولهم: يا ابن الفاعلة.

٥ ـ في النحو بمعنى اللفظ الدال على أحد الأزمنة في مادته او معناه: بازاء الاسم والحرف.

٦ ـ بنحو اسم المصدر يراد به نتائج الأفعال الاختيارية، كالكتاب المنسوب الى مؤلفه او الجهاز المنسوب الى مخترعه. فهو من فعله.

الى غير ذلك من المعاني.

(فضي)

(الافضاء): جعل مسلكي المرأة مسلكاً واحداً. وذلك اما مسلك البول والحيض او مسلك الغائط والحيض. والأول أكثر حدوثاً. ومن فعله كان عليه الدية، حتى وان كان زوجاً للمرأة. والمشهور لا يفتي في أمثاله بالقصاص حتى لو كان الفاعل امرأة. نعم لو كان رجلاً تعينت الدية لفوات محل القصاص وانعدامه فيه.

(فقه)

(الفقيه): العالم بالفقه. وأصله الذكاء والفهم. فهو صفة مشبهة منه. وخص به الفاهم للفقه وهو العلم بأحكام الحلال والحرام. وقد يطلق على كل شريعة سواء كانت دينية أم دنيوية.

وخص اصطلاح الفقيه بالمجتهد بالمعنى الذي شرحناه في كتاب الاجتهاد والتقليد في الجزء الأول من هذا الكتاب. وان كان لفظه أعم من ذلك. وان كان المجتهد هو أولى من يتلقب به لاطلاعه التفصيلي والدقيق على كل الأحكام بشكل لا يقاس بسواه.

وقد عرفنا هناك ان الفقيه هو الموضوع للحكم الشرعي بجواز التقليد وبايكال الحكم اليه في قوله عليه السلام: قد جعلته حاكماً. او القول بولاية الفقيه.

(فلس)

(الفلس): بفتحتين: الفقر، وأفلس اذا ذهبت فلوسه، او ـ كما قيل ـ: اذا ذهب خيار ماله وبقيت فلوسه.

(المفلس): بغير تشديد اسم فاعل من أفلس، وهو الفقير. وهو بالتشديد اسم مفعول من التفليس وقد فلسه الحاكم او حكم بتفليسه، اذا حجر عليه. وذلك فيما

اذا زادت ديونه على ثروته وطلب الديان الحجر عليه. وله أحكام سبقت في محلها.

حرف القاف

(قبض)

(القبض): اختلف الفقهاء في تعريفه فقالوا[1]: هو التخلية، وقالوا هو التسليم، وقالوا غير ذلك. والتعريف انما هو للاقباض لا للقبض كمصدر، وإن كان ظاهرهم ذلك. وله أحكام كثيرة في موارد عديدة في الفقه، منها قبض الديون وأعواض المعاملات والديات وغير ذلك.

(القبول): يأتي بعدة معان: منها: قبول الايجاب في المعاملات. بمنزلة الانفعال حيث يعتبر الايجاب هو الفعل او الجعل الأساسي للمعاملة، ومنها: الموافقة على أمور تضر بالمصلحة الخاصة. وقد يكون ذلك القبول ملزماً لصاحبه حيث يعتبر الطرف الآخر مستحقاً لتنفيذ مؤداه.

(قتل)

(القتل): التسبيب الى الموت ويقسم في اصطلاحهم الى عمد وهو الحاصل بالعلم والاختيار، وشبه العمد وهو القصد الى السبب دون النتيجة. والخطأ وهو عدم القصد اليهما معاً. كما لو ضرب عصفوراً فقتل إنساناً ، فان سبب قتل الإنسان لم يكن مقصوداً، والتفصيل موكول الى محله .

(قذف)

(القذف): هو الرمي في اللغة. ويأتي في اصطلاحهم بأكثر من استعمال:

أولاً: قذف المني. حيث يجب الغسل به.

---

[1] [انظر جواهر الكلام: ج ٢٣. ص ١٤٨ وما بعدها. بلغة الفقيه للسيد محمد بحر العلوم: ج ١. ص ١١٩ وما بعدها].

ثانياً: الاتهام بالفاحشة كالزنا واللواط، وله حد.
ثالثاً: قذف المرجوم بالحجارة حتى يموت.
رابعاً: الطعن بعدالة العادل، كالشاهد او غيره.
ويتعين المعنى المراد من السياق.

(قرر)

(الاقرار): الاعتراف. وقرره بالتشديد أخذ منه الاقرار. فهو مقر بالكسر ومنه قولهم[1]: اقرار العقلاء على أنفسهم جائز. وهي قاعدة صحيحة يؤخذ بها في القضاء الشرعي. وفحواها: ان كلام الفرد ان كان ضد نفسه فهو اقرار. فيتحمل مسؤوليته. وان كان ضد غيره فهو شهادة. لا يؤخذ بها الا مع كونه عدلاً. وان كان كلامه لمصلحة نفسه لا يؤخذ بشيء منه الا بالاثبات الشرعي كالبينة واليمين.

(المقر): بفتحتين: المكان يعني محل الاستقرار ، وقد يكون مادياً كمقر السكنى، وقد يكون معنوياً كمقر العلم .

(قرض)

(القرض): عقد بين طرفين يتم بموجبه تمليك مال لأحد الطرفين بشرط ارجاع مثله او قيمته بعد مدة محدودة. وتفاصيله موكولة الى الكتاب الفقهي المعنون باسمه: كتاب القرض.

(القراض): وهو المضاربة او نوع منها: وفكرتها الأساسية عمل الفرد ومتاجرته بمال غيره بازاء كسر او جزء من الربح الناتج من المال. وتفاصيله موكولة الى الكتاب الفقهي المعنون بكتاب المضاربة.

(الانقراض): في الاصطلاح زوال قوم او نوع من عالم الدنيا، ولا يطلق عادة على فرد او جماعة قليلة اذا زالوا. وله أحكام كثيرة في الفقه.

منها: حكم الوقف اذا انقرض الموقوف عليهم. ومنها: حكم الملك اذا انقرض المالكون. ومنها: حكم الميراث مع حصول ذلك، الى غير ذلك.

---

[1] [الوسائل: ج ١٦. كتاب الاقرار. الباب ٣. الحديث ٢].

ويطلق في اللغة الحديثة على زوال أنواع الحيوانات النادرة، حيث يعني انقراض نوع منها موت آخر فرد منه.

(قرع)

(القرعة): طرق خاصة وأساليب معينة لاستخراج ذي الحق ومعرفته بعد تعذر ذلك من القواعد العامة. وفيها قيل[1]: القرعة لكل أمر مشكل، ولا مجال الآن لذكر تفاصيلها وأساليبها.

(قرع سمعك): عبارة تستعمل في كلامهم لوصف الكلام الذي يكرره البعض مما لا طائل تحته او يكون باطلاً تماماً او أحياناً. وأصله العبارة المشهورة عن ابن سينا[2]: ما قرع سمعك فذره في ساحة الامكان حتى يذودك عنه ساطع البرهان. والظاهر انهم اقتبسوها منه حتى أصبحت بمنزلة الاصطلاح.

(قسم)

(القسم): بفتحتين هي اليمين. ولها عدة أحكام:

منها: كونها وظيفة المنكر في القضاء او وظيفة المدعي بالرد او بدعوى الدماء.

ومنها: حرمة الكذب بها اذا حصلت على الماضي وهي اليمين الغموس. وهي من الكبائر. واذا حصلت على المستقبل وجب العمل بها واذا تركها كان عليه كفارة اليمين.

(القسم): بالكسر: الجزء الحاصل بالقسمة.

(القسم): بالفتح، هو تقسيم الليالي بين الزوجات المتعددات.

(القسمة): تفريق الأجزاء، وتوزيع الحقوق على أصحابها. وقد تكون

---

(1) [نهاية الأفكار آقا ضياء العراقي: ج ٤. ق ٢. ص ١٠٤. وبحسب الظاهر انه ليس نصاً صادراً عن معصوم لكنه دائر على ألسنة الفقهاء كثيراً. نعم ورد عنهم ﷺ: كل مجهول ففيه القرعة. انظر من لا يحظره الفقيه: ج ٣. ص ٩٢. الحديث ٣٣٨٩. وورد أنهم ﷺ: أوجبوا الحكم بالقرعة فيما أشكل. انظر دعائم الاسلام للقاضي النعمان المغربي: ج ٢. ص ٥٥٢].

(2) [الاشارات والتنبيهات: ج ٣. ص ٤١٨. النمط العاشر في أسرار الآيات. نصيحة].

الحقوق مالية كالمال المشترك، وقد تكون غير ذلك كالقسمة او القسم بين الزوجات. وللقسمة أحكام كثيرة لا مجال الآن[1]. وقد سبق كثير منها.

(القاسم): فاعل القسمة او القسم. والمقسّم قد يستحق أجراً اذا قسمه بدون قصد المجانية. والتقسيم قد يكون نظرياً بعدّ الحصص والكسور او عملياً بفرز الأموال.

(القسام): صفة مشبهة من القسمة، ويراد بها لغة كل من قام بالتقسيم، ولكنه خص في الاصطلاح الحديث بالورقة المتكفلة للتقسيم النظري لحصص الورثة.

(القسامة): طريقة شرعية في اثبات دعوى مدعي القتل. وهي تتكون من خمسين يميناً، على تفصيل سنذكره في فصل مستقل بعونه سبحانه وتعالى.

(قصب)

(القصبة): تطلق مجازاً في كلامهم على ما كان على شكل القصبة من أعضاء الإنسان كمجرى التنفس والمريء، وهو مجرى الطعام وبعض العظام كعظم الساق وعظمي الساعد وعظم العضد ونحو ذلك. ثم يذكرون أحكام الجناية عليها.

(قصد)

(القصد): يأتي بأكثر من معنى:

أولاً: العلم والالتفات للقول او العمل. بازاء أن يكون ذلك غير مقصود، كما لو كان سهواً او اجباراً.

ثانياً: الالتفات بالطلب. يقال: قصدته: اذا طلبت منه شيئاً من قضاء الحوائج.

ثالثاً: الالتفات الى الغير بالضرر او الاضرار، وهذا يعم الحيوانات يقال: قصده الوحش او السبع. وهذا القصد قد يكون جنائياً، فيكون له عقوبته قصاصاً او دية.

(قصص)

(القصاص): هو المعاملة بالمثل في الجراح والجنايات. وهو قول الله عز وجل: **﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ**

---

[1] [لعل هنا سقط لكلمة مثل: (لذكرها) ونحو ذلك].

وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾[1]. والظاهر انه مأخوذ من قصّه اذا سار على دربه. والقصاص يجب أن يسير مسار الجرح الأول في الجناية ويكون بمقداره صفة وحجماً.

(المقاصة): هي اعتبار مال في الذمة او في الخارج بازاء مال في الذمة. يقال: أخذه مقاصة يعني بازاء ما يطلبه من الدين. وهي التهاتر.

وقد يفرق بين المقاصة والتهاتر بأحد أمور محتملة:

أولاً: ان المقاصة تكون بالقصد الاختياري والتهاتر يحصل قهراً.

ثانياً: ان المقاصة بازاء مال في الخارج. والتهاتر لا يكون الا ما بين ذمتين، او ان المقاصة للموردين معاً فهي أعم من التهاتر.

ثالثاً: إن التهاتر لا يكون إلا في الديون كالقرض وأعواض المعاملات، واما المقاصة فتكون فيها وفي غيرها كالمسروقات والديات.

(قضي)

(القضاء): يأتي بعدة معان:

أولاً: القضاء الالهي، وهو الأمر الحتمي المتوجه من الله سبحانه الى المخلوقات بالحصول ذاتاً او صفة او تغييراً.

ثانياً: فصل الخصومات بين الناس، وهي وظيفة القاضي.

ثالثاً: افراغ الذمة مما فيها من الديون. يقال: قضى دينه، فهو قاض له.

رابعاً: افراغ الذمة مما علق فيها من وجوب تدارك العبادات الفائتة، وهو قضاء الصوم والصلاة والحج وغيرها. يقال: قضى صلاته فهو قاض لها.

(القاضي): اسم فاعل من القضاء. ويغلب على المعنى الثاني الذي ذكرناه للقضاء قبل قليل، يعني الذي يمارس فصل الخصومات. وان كنا عرفنا ان كل معانيه يمكن اشتقاق اسم الفاعل منها. وهو مستعمل أيضاً في الفقه، يقال: قاضي الصلاة وقاضي الدين.

(القضاء بالنكول): يعني البت بالقضية او الحكم فيها بسبب النكول. وهو

---

[1] [سورة المائدة: الآية ٤٥].

نكول المنكر او المدعي عن اليمين. وهو أمر يثبته جماعة من الفقهاء وينفيه آخرون[1].

(قطع)

(القطع): هو الفصل بين جزئي الشيء الواحد. ويأتي في استعمالاتهم بعدة معان:

أولاً: بمعنى اليقين، وهو يفيد إزالة الشك وإبداله بالاطمئنان النفسي الذي يقارن اليقين ومن هنا قيل: قطع الشك باليقين، ومنه: القطاع، وهو مبالغة من القاطع. والقاطع هو العالم او المتيقن والقطاع هو كثير القطع. وهو من يحصل له القطع بسرعة غير متعارفة، وهذا كله مبحوث في مباحث القطع من علم الأصول.

والقطع قد يتعلق بالعقائد وقد يتعلق بالفروع وتفاصيل الأحكام. ولكل منهما حكمه.

ثانياً: القطع الحاصل بالجناية، كقطع الاذن او الأنف او اليد. وله عقوبته شرعاً.

ثالثاً: القطع الحاصل بالعقوبة. وأشهرها قطع يد السارق، ومنه القطع قصاصاً.

(القطع من خلاف): وهو قطع اليد اليمنى مع القدم اليسرى، وقولنا: من خلاف يعني ليس من جهة واحدة يكون القطع، بل من جهتين احداهما بخلاف الأخرى: اليمين واليسار.

وهذا كعقوبة شرعية يحصل في موردين:

أحدهما: الفساد في الأرض. كما قال الله سبحانه: **﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾**[2]. الآية.

ثانيهما: السرقة المتكررة. فلو سرق مرة وتمت محاكمته وأنجز عليه الحد بقطع

---

[1] [مختلف الشيعة: ج ٨. ص ٣٨٠. جواهر الكلام: ج ٤٠. ص ١٨٢ وما بعدها].

[2] [سورة المائدة: الآية ٣٣].

يده اليمنى فسرق مرة أخرى، فان ثبتت سرقته قضائياً، كانت عقوبته هي قطع رجله اليسرى (من خلاف). وليس قطع يده اليسرى. نعم، لو سرق مرة ثالثة قطعت يده اليسرى. وهو أيضاً (من خلاف) بالنسبة الى يده اليمنى.

(قنن)

(القن): في كلامهم هو العبد المملوك كله يعني الذي لم يتحرر منه شيء ولم يتشبث بالحرية بأي سبب.

(القانون): هو النظام العام، ويمكن أن يندرج تحت ذلك عدة معان:

أولاً: النظام العام للدولة ككل. ويراد به مجموع التعاليم والارشادات فيها.

ثانياً: النظام العام لحقل معين بالاستقلال عن غيره. ومن هنا نقول: القانون المدني والقانون التجاري والقانون الدولي وقانون العقوبات وغيرها.

ثالثاً: النظام العام لانتاج نتيجة معينة، كالتعلم التدريجي للحصول على درجة الدكتوراه مثلاً او للاجتهاد في الدين. او للحصول على السحر مثلاً. كل ما في الأمر ان هذا شيء غير فردي، وانما هو عام لكل من يمارسه. ومن هنا سمي قانوناً.

رابعاً: النظام التكويني او الخلقي في الكون. وهو من صنع القدرة والحكمة الالهية ، سبحانه وتعالى عما يصفون.

(قمص)

(التقمص): وهو لبس القميص وهو الثوب. ويأتي مجازاً او اصطلاحاً بأحد معنيين:

أولاً: ادعاء منزلة ليست للفرد. فان كان فيها مسؤولية دينية كانت حراماً، كمن يتصدى للتقليد او للقضاء من دون أن يكون أهلاً له.

ثانياً: ما يقال: من حصول روح ميت في جسد إنسان حي، بحيث تسيطر على أقواله وأفعاله وتتصرف في جسده كنفسه هو. ويحصل هذا مؤقتاً ويزول عادة، ويسمى بالتقمص.

(قمص): قفز. وقد يحصل من القفز جناية من جرح او قتل. ولذا ورد

ذكره في مورد كلامنا مما له بعض العقوبات في الفقه. وقد وردت في ذلك رواية[1].

(قود)

(القيادة): هي ـ لغة ـ سوق الدابة من أمامها والسوق يكون من خلفها. ومن هنا كان المتقدم عليها قائداً لها، ويسمى المتأخر عنها سائقاً. ويأتي في استعمالهم لعدة معان:

أولاً: قيادة او تدبير شؤون مجتمع معين او دولة او تنظيم سياسي، ونحو ذلك. ويسمى المتكفل لذلك قائداً.

ثانياً: قيادة الجيش او القيادة العسكرية. وهي تدبير شؤونهم في السلم والحرب والتخطيط لتحركاتهم. ويسمى المتكفل لذلك قائداً أيضاً.

ثالثاً: الجمع بين الرجال والنساء على الحرام. ويسمى المتكفل لذلك قوّاداً. وعليه عقوبة في الشريعة. وقد يعمم للجمع على الحرام ولو بالشذوذ الجنسي كاللواط والمساحقة، والمصدر في كلامهم: القيادة.

(القود): بفتحتين أخذ الفرد للاقتصاص منه للنفس بقتله او لما دون النفس. والظاهر اختصاصه في كلامهم بالنفس، وقد يطلق على مجرد استحقاق القصاص. ومنه الفعل: قيد به ويقاد به.

والمناسبة للتسمية واضحة وهي ان الفرد يؤخذ ويقاد راغماً كارهاً الى محل الاقتصاص واقامة القصاص.

(قوم)

(التقويم): هو التسعير، فانه تفعيل من القيمة وهي السعر بمعنى ايجادها، كما ان التكسير ايجاد للكسر، والتعظيم ايجاد للعظمة بمعنى وآخر. والتقويم أيضاً اظهار قيمة الزمان ببيان أجزائه كالشهور والسنين.

---

[1] [عن الأصبغ بن نباته قال: قضى أمير المؤمنين عليه السلام في جارية ركبت جارية فنخستها جارية أخرى فقمصت المركوبة فصرعت الراكبة فماتت، فقضى بديتها نصفين بين الناخسة والمنخوسة. الوسائل: ج ١٩. كتاب الديات. أبواب موجبات الضمان. الباب ٧. الحديث ١].

(الاقامة): الاستمرار على البقاء في المكان ويراد بها في كلامهم الاستمرار على الرأي، وعدم تبديله. يقال: أقام على اعتقاده، او على شهادته.

ويأتي في كلامهم الاقامة مضافة الى الشهادة مأخوذة من قوله تعالى: **﴿وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ﴾**[1] ولا يراد بها الاستمرار، وانما يراد بها أصل وجودها ولعلها مأخوذة في الأصل من القيام وهو الوقوف.

(قيم)

(القيمومة): وهي تفعيل من القيام على الشيء بمعنى تولي أمره والولاية عليه الا انها قد تخص بالولاية على الاطفال ممن يكون دون البلوغ والرشد. ومنه قوله تعالى: **﴿وَلا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَاماً﴾**[2] أي قيمومة. الا ان المعنى العام لا ينبغي تناسيه وهو ان القيمومة بمعنى مطلق الولاية سواء كانت على القاصرين او الأوقاف او غيرها.

كل ما في الأمر ان الولاية العامة يمكن اخراجها من معنى القيمومة اصطلاحاً، وان كانت منها حقيقة ومعه تكون هي الولاية الخاصة فقط.

حرف الكاف

(كبر)

(الكبائر): ضد الصغائر من الذنوب. راجع ما قلناه هناك.

(كتب)

(الكتابة): معروفة، وتأتي في كلامهم على عدة معان:

أولاً: ان الكتابة او المكاتبة بين المولى والعبد وبها يسمى العبد مكاتباً بالفتح. وينقسم الى مكاتب مطلق ومكاتب مشروط. على تفصيل ليس هنا محله. لأننا نتحدث هنا عن اصطلاحات العقوبات.

---

[1] [سورة الطلاق: الآية ٢].

[2] [سورة النساء: الآية ٥].

ثانياً: كتاب قاض الى قاض. وقد قال المشهور بعدم حجية الخط ما لم يحصل اطمئنان بعدم التزوير[1].

ثالثاً: الكتابة في لوائح الأوقاف والوصايا والاقرارات وغيرها، ولم ينف المشهور حجيتها ما دام العرف يراها صحيحة.

(كره)

(الاكراه): هو التهديد بالضرر لأجل تنفيذ عمل او ترك شيء معين يكرهه الفاعل. وهو مسقط للوجوب فيما اذا تعلق الاكراه بتركه ومسقط للحرمة فيما اذا تعلق بفعله، كما لو أكره على شرب الخمر. ومسقط للعقوبة عليه فيما لو كان عليه حد او دية. ومسقط الحجية لشهادة او خبر الواحد لو كان عن اكراه.

(كفأ)

(المكافئ): المماثل في صفة معينة.

(الكفؤ): المماثل في أغلب الصفات المهمة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾[2]. والكفؤ في النكاح هو من يكون مرضياً في الدين فاذا جاء خاطباً كره رده.

(كفر)

(الكفر): هو اعتقاد دين او مذهب غير الاسلام. والواحد منه كافر والجمع: كفار وكافرون وكفرة بفتحتين. ولهم أحكام كثيرة في الشريعة منها: اختلاف الفقهاء[3] في ان الكفار مكلفون بالفروع كما هم مكلفون بالأصول أم لا؟ والصحيح لدى المؤلف تكليفهم بها.

وقالوا[4]: الكفر ملة واحدة، على معنى ان الفرد اذا لم يكن مسلماً فلا أهمية لنوعية اعتقاده ، والمهم انه كافر وغير مسلم.

---

(1) [مجمع الفائدة للمحقق الاردبيلي: ج ٩. ص ٢٠٩. رياض المسائل: ج ١٣. ص ١٤٨. مستند الشيعة: ج ١٧. ص ١٠٢].

(2) [سورة التوحيد: الآية ٤].

(3) [الحدائق الناضرة: ج ٣. ص ٣٩ وما بعدها. كتاب الزكاة تقريرات أبحاث الخوئي للبروجردي: الكتاب الأول. ص ١٢٤ وما بعدها].

(4) [جواهر الكلام: ج ٢١. ص ٣١٥].

(الكفارة): بالتشديد صفة مشبهة من الكفر وهو التغطية والستر في اللغة. على معنى انها تستر الذنب الذي كانت من أجله وتوجب غفرانه من الله عز وجل، كما هو ظاهر بعض الآيات الكريمات: قال سبحانه: ﴿وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً﴾[1].

فقد شرح وجوب دفع الكفارة، ووعد بعدها بالتوبة وهو العفو والغفران.

والملاحظ ان هناك عدة اصطلاحات للعقوبات المالية هي: الدية والفدية والكفارة. فما الفرق بينهما؟

ولعل أهم فرق بين الدية وغيرها، هي ان الدية ما يكون في الجناية على الغير والأخريات تكون في المخالفات التي يفعلها الفرد عن نفسه. ومن هنا سبق أن عرفنا الدية بأنها: المال المجعول بازاء الجناية الخطأ وشبه العمد، والجناية لا تكون عرفاً إلا على الغير، فهي بمنزلة (الحد) الشرعي من حيث انهما مجعولان شرعاً، إلا انها حد مالي والآخر حد جسدي، كما سبق أن أشرنا.

بقي الفرق بين الفدية والكفارة، ولعل أهم ما يمكن أن يقال هنا: ان الكفارة تأتي على عمل المحرمات كالافطار العمدي والظهار واليمين وغيرها، على حين تكون الفدية على بعض الأمور غير المحرمة، ولعل الحكمة منها هو مجرد التعويض عما فات في الترك. وان لم يكن تركاً محرماً. كالافطار في شهر رمضان عن عذر من مرض ونحوه وكالقتل الاضطراري حال الاحرام لبعض الحيوانات او قتلها في الحرم. والاضطرار مزيل للحرمة لكنه غير ناف للكفارة او الفدية.

(كفارة الجمع): هي الموارد التي يجب فيها دفع الخصال الثلاثة للكفارة الكبرى، وهي العتق والصيام والاطعام، وتكون في عدة موارد منها كفارة الافطار على محرم وكفارة القتل العمد.

(كفل)

(الكفيل): هو الضامن لمال او لاحضار شخص. وله كتاب فقهي معنون باسمه

---

[1] [سورة النساء: الآية ٩٢].

هـو: كتـاب الكفالـة. وهنـاك خـصوها بالاحـضار إلا انهـا في كتـاب القـضاء عمموهـا لكفالة المال. فتكون أقرب الى معنى الضمان وان اختلفت عنه في بعض التفاصيل.

(كمل)

(كمال العقل): حالة تكامل في الفرد بـازاء الـصغر والـسفه والجنـون. تـساوق الرشد في اصطلاحهم يكون حكم الفرد فيها التسلط التام، بمعنـى عـدم الولايـة عليـه في أعماله ومعاملاته.

حرف اللام

(لحم)

(المتلاحمة): وهي الضربة التي تأخذ مـن اللحـم كثيراً. ولا تبلـغ الـسمحاق، يعني لا تضر بالغشاء الموجود على العظم. وتسمى: (الباضعة) أيضاً.

(لحي)

(اللحيان): هما العظمان اللذان يلتقيـان في الـذقن، ويتـصل طرفاهمـا بـالأذن من جانبي الوجه. وعليهما نبات الأسنان.

هكذا عرفهما سيدنا الأستاذ[1] وفيه:

أولاً: انه تعبير آخر عن الفك الأسفل، وهو عظم واحد متصل من أحد طـرفي الوجه الى الطرف الآخر، وليسا عظمين كما قد يبدو لأول وهلة. إلا انه عظـم هلالـي الشكل لو صح التعبير.

ثانياً: إن وجود الأسنان غير منحصر فيه، بل هو موجود في الفك الأعلى بطبيعته.

ثالثاً: كـان الأولى أن يقـول: وعليـه نبـات اللحيـة، فانهـا منحـصرة علـى الفـك الأسفل وليس منها في الفك الأعلى شيء يذكر، بخلاف الأسنان فان نصفها في الفك الأعلى، ولولاها لما أثر الفك الأسفل في مضغ الطعام.

---

[1] تكملة منهاج الصالحين: [ج ٢]. ص ٢٩٩.

(لزم)

(الالزام): له مؤدى الضرورة واللابدية، ويأتي في كلامهم بعدة استعمالات:

أولاً: قاعدة الالزام، وهي واردة على المذاهب الاسلامية الأخرى، حيث ورد[1] قوله عليه السلام: **ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم**. ولها تفاصيل ليس هنا محلها، ولها تأثير أيضاً في القضاء والعقوبات مع وجود الاختلاف في التفصيل في فتاوى المذاهب، مع كون القاضي إمامياً، والمتخاصمين او أحدهما على المذاهب الأخرى.

ثانياً: الالزام بمعنى الاكراه. وقد سبق تعريفه.

ثالثاً: الالزام الشرعي وهو الوجوب او التحريم. غير أن الوجوب الزام بالفعل والتحريم الزام بالترك تشريعاً.

رابعاً: الالزام عن طريق الولاية. ومنه الزام القاضي للشاهد باقامة الشهادة او المدين بدفع الدين. ومنه الزام الحاكم العام غيره بما تقتضيه المصلحة العامة.

(لصص)

(اللص): السارق. وله حد معين بشرائط معينة.

(التلصص): هو استراق النظر الى الغير. فاذا كان تلصصاً على النساء والأعراض، كان دفاعه جائزاً وحده موجوداً شرعاً.

(لعن)

(اللعنة): مؤنث اللعن وهو الابعاد، ويخص عادة بما يعود الى الله سبحانه، وهو منصوص في القرآن الكريم كثيراً[2]، وقيل: ان لعنة الله عقابه. وقيل: هي البعد المعنوي عنه سبحانه[3].

---

[1] [الاستبصار للشيخ الطوسي: ج ٣. أبواب الطلاق. الباب ١٧٠. الحديث ٥،٦. ج ٤. كتاب الفرائض. الباب ٩١. الحديث ١١. وقد بحث السيد المؤلف ـ أعلى الله مقامه ـ هذه القاعدة مفصلاً في الجزء العاشر من هذا الكتاب].

[2] [انظر مثلاً قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (سورة البقرة: الآية ١٦١). وانظر كذلك سورة آل عمران: الآية ٨٧. سورة الأعراف: الآية ٤٤. سورة هود: الآيات ١٨، ٦٠، ٩٩].

[3] [مجمع البيان: ج ١. ص ٤٥٠، ج ٢. ص ٣٣٩. تفسير الميزان: ج ٨. ص ١٢٠، ج ١٧، ص ٣٣٨].

(اللعان): طريقة معينة تحدث بين الزوجين عند اتهام الزوج زوجته بالزنا او نفي الولد. وينتج عنه الحرمة المؤبدة. وقد ذكرناه مفصلاً في مورده. ولا يكون عادة او شرعاً الا أمام القاضي او من يقوم مقامه.

(الملاعنة): بالفتح، هي اللعان ملحوظاً صدوره من الطرفين وهما الزوجين باعتبار ان أحدهما يلاعن الآخر. وانما سمي بذلك، مأخوذاً من قوله تعالى: **﴿وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾**[1]. فيرجع معناه الى انزال اللعنة الالهية على الطرف الكاذب. وقد يراد به الزوجة التي حصل لعانها.

(لقن)

(التلقين): يأتي في كلامهم في معنيين:

اولا: تلقين الميت، وهو قراءة الشهادتين أمامه عند احتضاره، وفي قبره بعد دفنه، وهو مستحب شرعاً.

ثانياً: حمل الفرد على تكرار كلام معين في شهادة اقرار او نحو ذلك. ولكن من دون اكراه وتهديد، ويكون ذلك غالباً في الصبي والسفيه ونحوهما. ومنه أيضاً تلقين التلبية للصبي في الحج.

(لوث)

(اللوث): قال عنه المحقق الحلي[2]: اللوث امارة يغلب معها الظن بصدق المدعي، كالشاهد ولو واحداً، وكما لو وجد متشحطاً بدمه، وعنده ذو سلاح[3] عليه دم. او في دار قوم او في محلة منفردة عن البلد لا يدخلها غير أهلها. او في صف مقابل للخصم بعد المراماة. وسنتحدث عنه في فصل مستقل بعونه تعالى.

(لوط)

(اللواط): العمل الجنسي المحرم بين ذكرين بالشذوذ الجنسي، وعليه حد شرعاً يؤدي الى قتل اللائط بكل صورة.

---

(١) [سورة النور: الآية ٧].

(٢) شرائع الاسلام: ج ٤. ص ٢٠٩.

(٣) يعني: سلاح باللغة الحديثة. وأراد بالسلاح: الحد كحد السكين او الرمح. فذو السلاح هو حامل الآلة الحادة القاتلة، او هو نفس هذه الآلة وهو السلاح نفسه باللغة الحديثة كما قلنا.

وانما سمي بذلك لاشتهار قوم النبي لوط عليه السلام بذلك. ومن هنا قالوا عنه[١]: عمل قوم لوط. وهو قوله تعالى نقلا عن النبي لوط عليه السلام: ﴿أَإِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ﴾[٢].

حرف الميم

(محل)

(محل القصاص): هو العضو الذي يجب قطعه او جرحه من الجاني قصاصاً. ويأتي هذا التعبير غالباً في كلامهم تحت عنوان: فوات محل القصاص، كما لو كان الجاني على الاصبع او على اليد مقطوع اليد، فلا مجال للقصاص منه. او كما لو أن رجلاً جنى على امرأة او امرأة على رجل في الأعضاء غير المشتركة بينهما.

(مرن)

(المارن): الأنف، وقد يراد به الأرنبة خاصة لأنها أكثر مرونة من غيرها من أجزاء الأنف. وفي قطع الأرنبة كما في قطع الأنف كله الدية الكاملة.

(التمرين): جعل الفرد متمرناً أي قادراً بسهولة على الشيء. ويأتي هنا الاصطلاح في الفقه بعنوان: إن عبادات الصبي هل هي تمرينية أم حقيقية. والصحيح ان الطفل ان كان غير مميز فعبادته تمرينية وان كان مميزاً فعبادته حقيقية، ولكنها ليست واجبة قبل دخوله في حد التكليف.

(ملك)

(الملك): بالكسر او بالضم بمعنى المملوك او الملكية، والملكية حالة اعتبارية عرفية وسوقية يكون صاحبها متسلطاً على سائر التصرفات فيما يملكه. وغيره ممنوع

---

[١] [الانتصار للشريف المرتضى: ص ٥١١. الخلاف للشيخ الطوسي: ج ٢. ص ١٩١].

[٢] [سورة النمل: الآية ٥٥].

من سائر التصرفات إلا باذنه.

والملك قد يكون مطلقاً كما هو الغالب، وقد يكون مقيداً او محجوراً، كما في الصبي والعبد والمفلس، فانهم يملكون إلا انهم لا يجوز كثير من تصرفاتهم ومعاملاتهم إلا باذن الولي.

(المملوك): بمعنى الشيء المملوك مطلقاً او العبد المملوك خاصة.

(منى)

(المني): ماء الرجال. وفي انزاله قهراً على صاحبه دية.

(الاستمناء): طلب نزول المني او محاولة ذلك، وهو ما يسمى بالعادة السرية، وهي محرمة وعليها عقوبة.

(ميت)

(الموت): حالة زهاق الروح او خروجها من الجسم. ولكل من زهاقها بأمر ربها او بفعل فاعل جناية او قصاصاً او شهادة، حكمها الشرعي الذي يطول تفصيله. والمتصف به: ميت. على معنى اسم الفاعل: مائت.

(الميتة): هي كل حيوان زهقت روحه حتى الإنسان. او إلا الإنسان على الاختلاف في الفهم العرفي بين الفقهاء ويصطلح بها عادة على الحيوان غير المذكى، سواء كان قابلاً للتذكية أم لا. وسواء كان مما يؤكل لحمه أم لا. فنجس العين ميتة بلا إشكال. وإن لم يكن قابلاً للتذكية ولم يجز أكله ولم يختلف حكمه اذا ذكي. غير ان هذا اطلاق عرفي لا أثر له شرعاً.

(ميز)

(المميز): بصيغة اسم الفاعل. يأتي لوصف الطفل الذي يلتفت الى الأمور التي تخصه جيداً بعد السبع سنوات، في مقابل الطفل السفيه الذي لا يلتفت الى ذلك.

(تمييز الحق): يكون في القسمة. فانها توجب تمييز الحق، يعني الفصل بين استحقاقات الشركاء فيأخذ كل ذي حق حقه.

حرف النون

(نبذ)

(النبيذ): نوع من المسكر يحصل من نبذ (أي جعل) التمر في الماء حتى يتخمر، وفي تناوله الحد.

(نخس)

(الناخسة): النخس هو الضرب بحمّة الابرة او الشوكة. وقد تحدث عنها مضاعفات تكون عقوبتها مضمونة، وقد وردت في ذلك مسألة معينة أشرنا اليها في مادة (قمص) فراجع.

(نخع)

(النخاع): هو العصب الموجود في داخل عظام الرقبة وفقار الظهر. بادئاً من النخاع الشوكي[1] الذي هو الجزء الأسفل الخلفي من المخ. وفي قطعه جناية الدية.

(نزع)

(النزع): هو طرح الملبوس. ويأتي بعدة معان منها:

أولاً: نزع الروح، وهو الموت.

ثانياً: نزع الشهوات، وهو الزهد.

ثالثاً: نزع الملابس او بعضها عند إقامة الحد من جلد او رجم.

رابعاً: يأتي أيضاً بمعنى الرغبة، من نزع اليه اذا أحبه ورغب به.

(النزاع): او التنازع او المنازعة، هي أشكال من المصادر تدل على وجود خلاف بين فردين او جماعتين، وقد يقتصر في معناه على النزاع امام القاضي. ويسمى عندئذ ـ بالترافع ـ كأن أحدهما يرفع الآخر الى المحاكمة.

---

[1] [ظاهراً العبارة في هذا الموضع فيها تشويش أو سقط].

(نسب)

(النسب): هو العنوان الحادث بالولادة من أب او جد او نحوهما. وهو لا يثبت بمجرد الدعوى، وانما يحتاج اثباته الى بينة او قرائن تفيد الاطمئنان.

واذا ثبت النسب ثبت الارث والعقل والنفقة، واذا ثبت نسبه هاشمياً استحق نصف الخمس.

(نظر)

(النظر): قوة الابصار. وفي الجناية عليها عقوبتها من قصاص او دية.

(الإنظار): بالكسر: الامهال والانتظار بالفرد. ومنه قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ**﴾[1]. ويأتي هذا في الفقه كثيراً في موارد العقوبات وغيرها، لأن في الاستعجال على الفرد عسراً وحرجاً له. فينبغي إمهاله دفعاً للحرج.

(نصب)

(نصب): كفعل ماض، يأتي في موارد منها: وضع شيء في طريق المسلمين، مما قد يسبب المضاعفات المالية او الجسدية. يقال: نصب شيئاً في الطريق، وعليه عقوبته.

(النصاب): وهو مقدار المال الذي يجب دفع الزكاة عنه، كما عرفنا في كتاب الزكاة.

(الناصبي): هو من نصب العداوة لأهل البيت المطهرين سلام الله عليهم أجمعين. وهو ممن يفتي المشهور بنجاسته كالكافر[2]، باعتبار ان موقفه هذا يخرجه عن الاسلام.

(نفذ)

(النافذة): تأتي في الكلام بمعنى الضربة التي تنفذ الى داخل الجسد. وعليها عقوبتها بمقدار عمقها.

---

[1] [سورة البقرة: الآية ٢٨٠].

[2] [الحدائق الناضرة: ج ٥. ص ١٧٨. شرح العروة الوثقى تقريرات أبحاث السيد محمد باقر الصدر للسيد محمود الهاشمي: ج ٣. ص ٣٠٩].

(نفع)

(المنافع): اما أن تكون للجمادات كمنفعة الدار، واما أن تكون للجسم الحي، كالسمع والأبصار وغيرهما، والمعنى الأول يأتي في كتاب الاجارة والبيع والرهن ونحوها. والمعنى الثاني يأتي في كتاب الديات حيث يقولون: ديات المنافع ويذكرون لكل منفعة دية خاصة.

(نفي)

(النفي): هو السلب او الرفع. وتأتي في كلامهم بعدة معان:

أولاً: التغريب والاخراج من البلد كعقوبة.

ثانياً: نفي كلام الطرف في المخاصمة.

ثالثاً: نفي صحة كلام الشاهد او نفي عدالته الى غير ذلك.

(التنافي): هو التعارض والتضارب بين كلامين، ويكون في الأخبار وفي الشهادة على التواريخ وفي الأحاديث المنقولة عن السابقين ونحو ذلك. وفيه اصطلاحات في موارد أخرى كالفلسفة والمنطق.

(نقب)

(النقب): بالفتح مصدر نقب اذا أحدث ثقباً. والمهم هنا أمران:

أحدهما: احداث الثقب في حائط او مخزن او حرز لسرقته.

ثانيهما: احداث الثقب في الجسم الإنساني جناية عليه، ولكل منهما عقوبته في الشريعة.

(نقل)

(النقل): يأتي بعدة معان:

أولاً: نقل الشيء من موضعه ولا يكون جائزاً، إلا باذن مالكه. والمشهور يفتي بعدم جواز نقل الزكاة عن البلد مع توفر المستحق فيه[1].

ثانياً: نقل الرواية. ومنه النقل عن التواريخ القديمة.

ثالثاً: نقل الشهادة، بمعنى أدائها او بمعنى الشهادة على الشهادة.

---

[1] [الحدائق: ج ١٢. ص ٢٣٩. مستند الشيعة: ج ٩. ص ٣٥٢].

(المنقلة): بكسر القاف المشددة. وهي الضربة التي تنقل العظم من الموضع الأصلي له الى موضع آخر، سواء حصل في ذلك جرح وسال دم ام لا.

(نكر)

(المنكر): بالفتح هو كل قبيح او كل منهي عنه في الشريعة. والمشهور يفتي بوجوب النهي عنه، وهو النهي عن المنكر، تحت شروط معينة مذكورة في محلها.

(المنكر): بالكسر وهو الذي يوافق قوله الأصل. ضد المدعي الذي يخالف قوله الأصل. وقد سبق أن شرحناه في فصل خاص به في كتاب القضاء.

(نكل)

(النكول): هو ترك اليمين من قبل من طُلبت منه، وهو اما المنكر او المدعي. وقد سبق الكلام في الحكم بالنكول. وقد يشمل معناه: النكول عن الشهادة وهو تركها بعد تحملها، والنكول عن الدعوى وهو الغاؤها من قبل المدعي.

(التنكيل): وهو ايقاع آلام مبرحة على الغير بجرحه او كسر عظامه او جز شعره، ونحو ذلك.

وله عدة أحكام في الشريعة، منها: ان تنكيل المولى بعبده يوجب عتقه قهراً عليه. ومنها: العقوبة المترتبة على التنكيل بالغير من قصاص او دية حسب مورده.

(نوب)

(النائب): هو الذي يأتي بالعمل بدل غيره. ويطلق عادة على غير مورد الوكالة. فان الوكيل نائب موكله على أي حال، ولكنهم خصوا الإصطلاح بغيره. كالنائب عن الميت في قضاء العبادات الفائتة. والنائب عن القاضي في القضاء او عن المدعي في اقامة الدعوى. واما النائب عن الشاهد، فهو ممكن الا انه يكون من باب الشهادة على الشهادة. لا نيابة حقيقية.

(الإستنابة): هو تنصيب النائب وجعله بالمعنى الذي سمعناه قبل قليل.

حرف الهاء

(هتك)

(الهتك): هو ازالة الحجاب سواء كان الحجاب قوياً ام ضعيفاً مادياً او معنوياً. ومن هنا يأتي في اصطلاحهم على عدة معان:

أولاً: ان هتك المؤمن حرام. وهو غيبته وما الى ذلك من الأسباب التي تؤدي الى اشتهار عيوبه.

ثانياً: هتك المؤمن بعد موته حرام، بتأخير دفنه حتى يتعفن او بنبش قبره.

ثالثاً: هتك الحجاب عن النساء المحجبات بقصد سيء حرام.

رابعاً: هتك الحرز لأجل السرقة، وهو كسره، أحد شروط الحد بالقطع.

خامساً: هتك المؤمن بقذفه بالفحشاء حرام وعليه حد شرعي.

الى غير ذلك من الاستعمالات.

(هدر)

(الهدر): ذهاب الجناية بالنفس او غيرها بدون استحقاق العقاب بالقصاص او الدية. يقال: ذهب دمه هدراً. كالمعتدي على المال او العرض اذا قُتل خلال دفعه. ويستعمل الهدر في المال أيضاً بمعنى عدم ضمانه بالاتلاف. او بمعنى التبذير به بدون غرض صحيح.

(هشم)

(الهاشمة): هي الضربة التي تهشم العظم أي تكسره. سواء أحدثت جرحاً ام لا. ويكفي في صدق التهشيم مجرد حصول الكسر وان لم يتحطم الشيء تماماً، وانما ذلك عند المبالغة في التهشيم.

(هلل)

(الهلال): القمر أول الشهر. وحد ثبوته الرؤية بالعين المجردة. والأشهر الهلالية هي القمرية، وهي الشرعية التي تحمل عليها الأدلة الورادة في الكتاب والسنة. والسنة الهلالية او القمرية هي التي تتكون من الأشهر القمرية. بغض النظر

عن مبدأ حسابها، أعني الهجرة النبوية او ميلاد المسيح او غيرهما، ولذا حسبت الهجرة بالأشهر الهلالية فكانت الى الآن ١٤١١ عاماً وحسبت بالأشهر الشمسية فكانت الى الآن ١٣٧٠ عاماً.

(الاستهلال): هي صيحة الطفل لأول مرة عند ولادته. وهي دليل نزوله حياً. وقد تكون لذلك أدلة أخرى كالحركة. واذا ولد حياً شمله حكم الأحياء من الملكية والميراث وغيرهما. بخلاف ما لو ولد ميتاً.

حرف الواو

(وجب)

(الواجب): هو الحكم الالزامي على الفعل بحيث يكون على تركه وعصيانه عقوبة.

وينقسم الواجب في اصطلاحهم على عدة انقسمات منها: النفسي والغيري، ومنها: الاستقلالي والضمني. ومنها: العيني والكفائي، ومنها: التعييني والتخييري.

(فالواجب النفسي): هو الواجب بذاته بغض النظر عن وجوب واجب آخر، كالصلاة والحج.

(والواجب الغيري): هو الواجب لوجوب غيره او مقدمة الى غيره، كوجوب الوضوء للصلاة او السفر للحج.

(والواجب الاستقلالي): هو الواجب كله، يعني بكل أجزائه وشرائطه.

(والواجب الضمني): هو جزء الواجب الاستقلالي، كالسجود والركوع في الصلاة.

(والواجب العيني): هو الواجب على الشخص بعينه، بدون أن يغني عنه فعل شخص آخر.

(والواجب الكفائي): هو الواجب على الشخص لكن بحيث يغني عنه فعل غيره، ويعبرون: بأنه يجب على الكل فاذا قام به بعضهم ممن فيه الكفاية سقط عن

الآخرين. وإن لم يقم به أحد او قام به عدد أقل من الكفاية عوقب الجميع.

وأمثلته في الشريعة كثيرة كتجهيز الميت، والتصدي للقضاء الشرعي مع امكانه شخصياً واجتماعياً. والأخذ بالحرف كالقصاب والنجار والحداد، لوضوح عدم امكان تيسير الأمور بدونها.

(والواجب التعييني): هو الواجب الذي لا بدل له، ولا يغني عنه فعل غيره من الأفعال كالصلاة والصوم.

(والواجب التخييري): هو الواجب الذي له بدل، فهو يغني عنه فعل غيره. وفي الحقيقة ان الوجوب متعلق بأحد أمور، فأي منها أتى بها المكلف كفى عن الباقي. كخصال الكفارة في الظهار، وهي العتق والصيام والاطعام.

(الموجب): هو سبب الوجوب التشريعي التكليفي او الوضعي او هو سبب اللزوم التكويني العلّي. فهنا ثلاث مراحل:

أولاً: ما يكون سبباً للعلية التكوينية، كالحرارة الموجبة للاحراق.

ثانياً: ما يكون سبباً للوجوب التكليفي كالاستطاعة الموجبة لوجوب الحج في ذمة المكلف.

ثالثاً: ما يكون سبباً للوجوب الوضعي وهو الضمان واشتغال الذمة، وهذا على قسمين:

١ ـ سبب اشتغال الذمة بالمال، كالاتلاف.

٢ ـ سبب اشتغال الذمة بالعقوبة او الحد كالزنا والسرقة وغيرهما.

(وموجبات الضمان): في كلامهم يعني أحد هذين الأخيرين او كليهما، اذ قد يكون الحادث موجباً لضمان المال والعقوبة معاً.

(وجه)

(الوجه): في الإنسان معروف، وفي الاعتداء عليه او على بعض أعضائه الدية. وقد يستعمل بمعان أخرى مجازية. كالشخص المهم اجتماعياً. يقال: هو وجه في قومه. والعرض وهو الشرف، يقال: لا يذل وجهه، او لا يسود وجهه. والاتجاه، يقال: وجهه الى مدينة بغداد.

(توجه اليمين): في كتاب القضاء، يعني الحكم الشرعي بصحة او مشروعية اليمين من الشخص. في مقابل ما يلي:

وهو **(توجيه اليمين)** وهو طلبها من الشخص من قبل شخص آخر، كالمدعي يطلبها من المنكر او بالعكس.

(ورث)

(الارث): انتقال تركة الميت الى غيره، فهو موروث والآخر وارث، وجمعه: ورثة ووراث.

وللارث أحكام كثيرة، مذكورة في كتاب الارث. وله فيما يخص كتاب القضاء أحكام عديدة في الاختلافات والدعاوى على المواريث والقرابات المستحقة له. وله فيما يخص كتاب الديات أحكام منها: ان سبيل الدية هو سبيل سائر أموال الميت في انها تدخل في ملك ورثته وان وصلت بعد موته.

(ورد)

(توارد الشاهدين): على معنى واحد. يعني اشتراكهما في فكرة او عدة أفكار معينة وان اختلفا في بعض التفاصيل. وقد اختلفوا في أن ذلك منهما يكون حجة ام لا.

(وضح)

(الموضحة): وهي الضربة التي توضح العظم، يعني انها تقطع اللحم حتى يظهر العظم الذي تحته، وعليها دية.

(وصي)

(الوصي): هو الولي الذي يتصف بالولاية نتيجة للوصية بعد الموت من قبل من له الولاية بالأصل. ويشمل عدة موارد:

أولاً: الوصي عن رسول الله ﷺ بعد وفاته، هو الامام أمير المؤمنين عليه السلام.

ثانياً: الوصي عن الأب او الجد على القاصرين بعد موتهما.

ثالثاً: الوصي على الوقف بعد موت الواقف.

ولا تصدق الوصاية مع حياة الموصي كالوكيل او المأذون بالتصرف او الحاكم المخول ممن هو أعلى منه.

(الوصية): هي الأمر بتنفيذ عمل بعد الوفاة، وهي مستحبة للفرد، يعني أن يوصي قبل موته. كما انها واجبة التنفيذ على الورثة ان حصلت الوفاة، او على الوصي ان وجد. وهو قوله تعالى: ﴿فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَه﴾[1]. والآية تختص بالولاية المالية دون غيرها. ويمكن أن تتحقق في الوصية اختلافات ومرافعات كثيرة. مضافاً الى الحكم بأنه مع وجود الدية فانه تنفذ الوصايا منها.

(وطي)

(الوطئ): إتيان الأنثى سواء كان عن حلال او حرام وسواء كانت امرأة او حيوانة. والظاهر ان أصله: من وطئ الأرض التي توجد فيها الأنثى. ولذا يقال: طرقها ودخل عليها وأتاها وجائها ونحو ذلك. وكل ذلك مأخوذ من حصول الرجل في المحل الذي توجد فيه الأنثى.

وفي الوطئ المحرم عقوبته سواء كان لإنسانة ام بهيمة. ولا يسمى اتيان الذكر في دبره وطياً لاختصاصه بلفظ آخر هو اللواط.

ويأتي هذا اللفظ في كلامهم غير مهموز، وان كان مهموزاً أصلاً في اللغة. وليس ذلك غلطاً اذ يمكن حذف الهمزة اختياراً.

(وطئ الشبهة): هو اتيان المراة بتخيل الحلية، وتكون محرمة في الواقع. والشبهة هنا بمعنى تخيل او توهم الحلية. وهو عمل حلال والذرية أولاد حلال. وليس عليه عقوبة. ومن أمثلته:

١ ـ أن يتخيل امرأة انها زوجته على حين هي أخته او زوجة أخيه.

٢ ـ أن يتخيل كون عقد النكاح معها صحيحاً في حين هو فاسد.

٣ ـ أن يتخيل ان اعتراف القانون الوضعي في المحكمة كاف في حلية الزواج والوطي. في حين انه حرام.

٤ ـ أن يتخيل انه عقد عليها عقداً شرعياً. في حين انه لم يصدر العقد اطلاقاً.

٥ ـ أن ينسى انه طلقها طلاقاً بائناً. والواقع انه طلقها.

الى غير ذلك من الموارد.

[1] [سورة البقرة: الآية ١٨١].

(وفي)

(الوفاء): يأتي بعدة معان:

الأول: انجاز العهد، يقال وفى بعهده: ومنه قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ**﴾[1]. وقد يأتي هذا المعنى في الرباعي (أوفى) وان كان استعماله فيه مجازياً. وهو كثير في القرآن الكريم. ومنه قوله تعالى: ﴿**بَلَى مَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ وَاتَّقَى**﴾[2]. وقوله سبحانه: ﴿**وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ**﴾[3]. وقوله أيضاً: ﴿**الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ**﴾[4].

الثاني: انجاز النذر. وقد جاء في القرآن الكريم من الرباعي، قال سبحانه: ﴿**يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْماً كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيراً**﴾[5].

الثالث: انجاز المعاملة، يعني القيام بموجبها من دفع الثمن والمثمن ونحو ذلك. وقد جاء في القرآن الكريم رباعياً. قال سبحانه :﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾[6].

الرابع: الوفاء لعلاقة سابقة او قرابة معينة او إحسان سابق. قال سبحانه: ﴿**هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ**﴾[7]. اذا فهمنا من كلا الإحسانين العمل البشري.

(وافى): الرباعي، يأتي بمعنى اللقاء.

وعلى ذلك معنى الوفاة بمعنى الموت، لأن الميت يوافي الآخرة ويلاقيها. وورد في التنزيل الحكيم بصيغة (توفى) على اعتبار جعل الفرد وحمله على الموافاة واللقاء. ومنه قوله تعالى: ﴿**اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا**﴾[8]. وقوله سبحانه:

---

(1) [سورة التوبة: الآية ١١١].

(2) [سورة آل عمران: الآية ٧٦].

(3) [سورة البقرة: الآية ٤٠].

(4) [سورة الرعد: الآية ٢٠].

(5) [سورة الإنسان: الآية ٧].

(6) [سورة المائدة: الآية ١].

(7) [سورة الرحمن: الآية ٦٠].

(8) [سورة الزمر: الآية ٤٢].

﴿توَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لا يُفَرِّطُونَ﴾[١]. وقوله: ﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلائِكَةُ طَيِّبِينَ﴾[٢]. وقوله: ﴿فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ الْمَلائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ﴾[٣].

ويمكن حمل المعنى في نسبته الى الله على كلا المعنيين أعني الموافاة او الحمل على الموافاة. اما بالنسبة الى الملائكة فيتعين الثاني.

(أوفى): يأتي بمعنى الزيادة.

على ذلك وردت في القرآن الكريم عدة آيات منها قوله سبحانه: ﴿أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ﴾[٤]. وقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ﴾[٥]. وقوله: ﴿أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ﴾[٦].

وليس المراد هنا وجوب اعطاء الزيادة، بل حرمة دفع النقيصة، ولذا فسره سبحانه بقوله: ﴿وَلا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ﴾. وقوله تعالى: ﴿وَلا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ﴾[٧]. ولعل منه قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[٨]. على بعض تفاسيره.

(الاستيفاء): الحصول على ما هو مستحق سلفاً. ولعل أصله اللغوي من الموافاة بمعنى اللقاء، لأن الفرد يلقى ما يستحقه ويحصل عليه. ومنه استيفاء الدين واستيفاء الدية واستيفاء القصاص وهو انجازه، الى غير ذلك.

(ولد)

(المستولدة): وهي الأمة المملوكة التي أولدها حر. فان كان الأب هو مولاها سميت أم ولد. وإن كان زوجاً لها او حليلاً لم تكن كذلك. بل هي مستولدة. وعلى أي حال فولدها حر تبعاً لأبيه.

---

(١) [سورة الأنعام: الآية ٦١].
(٢) [سورة النحل: الآية ٣٢].
(٣) [سورة محمد: الآية ٢٧].
(٤) [سورة هود: الآية ٨٥].
(٥) [سورة الاسراء: الآية ٣٥].
(٦) [سورة الشعراء: الآية ١٨١].
(٧) [سورة هود: الآية ٨٥].
(٨) [سورة المائدة: الآية ١].

(ولد الحلال): هو الولد الناتج من سبب حلال. من عقد دائم او منقطع او ملك يمين او تحليل لملك اليمين او وطئ شبهة ونحوها.

(ولد الزنا): هو الولد الناتج من السبب الحرام، وليس هو إلا الزنا لأنه اللقاء المحرم بين الجنسين.

(ولي)

(الولي): هو الذي له سلطة او تخويل شرعي لعمل معين بالنسبة الى غيره بغض النظر عن رضاء الآخر، وهذا معناه انه لا يمكن أن يأتي به لولا الولاية.

وهذا المعنى يعم الولي العام والولي الخاص كالولاية على الأوقاف والأيتام بعد فقد الوصي عليهم. ومنه: ولي الدم او ولي المقتول. وهو قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً فَلا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوراً﴾[1].

وفي الآية اشارة الى تقديم ولاية الميراث او الوصية على ولاية الدم. ولذا أخذها في المرتبة المتقدمة عليها بقوله: ﴿فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً﴾ حيث اعتبره ولياً قبل ان يكون سلطاناً، وليست تلك الولاية إلا الولاية على الميراث او الوصية او القضاء عنه كالولد الأكبر ونحو ذلك. والسلطان هو ولاية الدم.

(الولاية): هي عمل الولي او محل عمله، والاستعمال في الأولى حقيقي وفي الثانية مجازي. ومن هنا تسمية المناطق بالولايات يعني المحافظات، او الدويلات التي عليها ولي او وال: ومنه تسمية الولايات المتحدة الأمريكية.

(الموالي): هم أقوام من غير العرب وردوا الى المجتمع العربي المسلم، فلم يكن يعرف لهم او للفرد نسب معين. فقد تعارف في المجتمع أن يتصل مثل هذا الفرد بشخص من أي قبيلة ويجعل ولاءه له. فيقال: هذا مولى فلان او مولى بني فلان. وهي عادة كانت في الجاهلية على نطاق ضيق وأقرها القرآن الكريم بقوله: ﴿فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ﴾[2]. وقد انتشرت في صدر الاسلام كثيراً تبعاً لتكاثر غير العرب في المجتمع العربي نتيجة للفتح الاسلامي.

---

[1] [سورة الاسراء: الآية ٣٣].

[2] [سورة الاحزاب: الآية ٥].

وهذه الولاية لا توجب استحقاق الولي للميراث، ما لم يسبق له أن ملكه وأعتقه لوجه الله. فيكون مولاه او مولى نعمته، حسب تعبير الفقهاء وهو الطبقة الرابعة من الورثة. كما سبق في كتاب الميراث.

واذا لم يكن الأمر كذلك فالولاية تقتصر على مجرد التسمية، ويكون ميراثه لباقي الورثة، فان لم يكن له وارث فوارثه الامام الذي هو وارث من لا وارث له.

حرف الياء

(اليد): العضو المعين في الإنسان. وهي تطلق على أجزاء العضو أيضاً. فالكف يد، وهو مع الساعد: يد، وهو الى الكتف يد أيضاً، وعلى الجناية عليه دية.

و**(اليد)**: بالاصطلاح هو السلطة على المال الخارجي. وكونه تحت التصرف. وذو اليد هو من له اليد. وقوله حجة في المال الذي تحت يده سواء كان مالكاً أم لا.

(اليسار): يأتي بمعنيين:

أحدهما: الجانب الأيسر من الفرد ضد اليمين.

ثانيهما: بمعنى الغنى والثروة. يقال: أيسر فلان اذا تكاثر ماله بعد أن كان قليلاً، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾[1].

(اليمين): يأتي بمعنيين:

أحدهما: الجانب الأيمن من الفرد ضد اليسار.

ثانيهما: الحلف او القسم. وله أحكام كثيرة أهمها كونه في الأصل على المنكر كما ان البينة على المدعي. وقد تحدثنا عن كثير من تفاصيله في كتاب القضاء فراجع.

فهذه أكثر من ثلاثمائة وخمسين كلمة كقاموس صغير للمرافعات الجنائية، باصطلاحات فقهائنا قدس الله أسرارهم. بغض النظر عما يحتاجه القضاء الحديث من اصطلاحات. وخاصة وان له حقلاً مستقلاً عن الفقه وعن الشريعة الاسلامية.

---

[1] [سورة البقرة: الآية ٢٨٠].

كتاب القصاص

فصل
اللـــــوث

قال ابن منظور[1]: التهذيب: ابن الأعرابي: اللوث: الطي واللوث: اللي. واللوث: الشر. واللوث: الجراحات. واللوث: المطالبات بالأحقاد. واللوث: تمريغ اللقمة في الإهالة.

قال: ورجل ذو لوثة. بطيء متمكث ذو ضعف ورجل فيه لوثة: أي استرخاء وحمق... والألوث: الأحمق، كالأثول... واللوث: (بالضم) جمع الألوث وهو الأحمق الجبان.

...وقيل هي بالضم: الضعف وبالفتح: القوة والشدة، وناقة ذات لوثة ولوث أي قوة. وقيل ناقة ذات لوثة أي كثيرة اللحم والشحم. ويقال: ناقة ذات هوج.

قال: والألوث: البطيء الكلام الكليل اللسان. والأنثى لوثاء، والفعل كالفعل، ولاث الشيء لوثاً. أداره مرتين، كما تدار العمامة والازار. ولاث العمامة على رأسه يلوثها لوثاً أي عصبها... قال ابن قتيبة: أصل اللوث الطي، لثت العمامة ألوثها لوثاً. أراد انه بكلام مطوي لم يبينه للاستحياء حتى خلا به. ولاث الرجل أي دار. وفلان يلوث بي أي يلوذ بي. ولاث يلوث لوثاً: لزم ودار، عن ابن الأعرابي.

... وديمة لوثاء: تلوث النبات بعضه على بعض، وكل ما خلطته ومرسته: فقد لثته ولوّثته. كما تلوث الطين بالتبن والجص بالرمل. ولوث ثيابه بالطين أي لطخها، ولوث الماء: كدره.

الفراء: اللواث: الدقيق الذي تذر على الخوان لئلا يلزق به العجين.

---

[1] انظر: لسان العرب. مادة لوث: [ج ٢. ص ١٨٥].

وفي النوادر: رأيت لُواثه ولُويثة من الناس وهوانة أي جماعة. وكذلك من سائر الحيوان. واللويثة على فعيلة: الجماعة من قبائل شتى.

... والملاث والملوث: السيد الشريف، لأن الأمر يلاث به ويعصب أي تقرن به الأمور وتعقد وجمعه ملاوث. الكسائي: يقال: للقوم الأشراف: انهم لملاوث أي يطاف به ويلاث... وملاويث أيضاً.

هذا ما قاله اللغويون:

ومنه نعرف ان للوث معان عديدة، يمكن تلخيصها بما يلي:

١ ـ الطي.

٢ ـ اللي.

٣ ـ الشر.

٤ ـ الجراحات.

٥ ـ المطالبات بالأحقاد.

٦ ـ البطء.

٧ ـ الضعف.

٨ ـ الشدة والقوة.

٩ ـ كثرة الشحم واللحم.

١٠ ـ الحماقة.

١١ ـ الخلط.

١٢ ـ التلطخ.

١٣ ـ العقل والتأني.

١٤ ـ الشرف.

١٥ ـ الجماعة من الناس.

١٦ ـ الجماعة من الحيوان.

ويمكن ارجاع هذه المعاني المتكثرة الى ثلاثة: الطي والبطء والشدة.

ويندرج في معنى الطي عدة معان، منها: طي العمامة واللي والخلط والتلطخ،

والشرف على معنى ان الناس ينطوون تحت شرفه. والجماعة من الناس او الحيوان على اعتبار انطواء بعضهم في بعض.

ويندرج في معنى البطء: الضعف وبطء الكلام وبطء التفكير وهو الحماقة، وبطء العمل وهو التعقل على معنى ان العاقل لا ينجز العمل الا بعد التأمل والتفكير، ويمكن أن يندرج فيه السمن وكثرة اللحم والشحم على اعتبار بطء الحركة معها.

ويندرج في معنى القوة والشدة: الشر والجراحات باعتبار حصولها من الشدة في العمل او في التفكير. ومنه يتفرع معنى المطالبة بالأحقاد. لأنها ناتجة من الجراحات، ويمكن أن يندرج فيها كثرة اللحم والشحم لأن الحيوان معها يكون قوياً.

فهذه فكرة كافية عن المعنى اللغوي للوث الذي يستعمله الفقهاء في كتاب القصاص كاصطلاح. ولكن ما مرادهم بهذا الاصطلاح؟

ان معناه عندهم لا يشبه واحداً من المعاني السابقة اطلاقاً، وانما لهم فيه بعض المعاني التي سنستعرضها، ثم نحاول أن نجد علاقتها مع أي واحد من المعاني اللغوية.

فاللوث عند الشافعي[1]: شبه الدلالة، ولا يكون بينة تامة. وفي حديث القسامة ذكر اللوث وهو أن يشهد شاهد واحد على اقرار المقتول قبل أن يموت: ان فلاناً قتلني او أن يشهد شاهدان على عداوة بينهما او تهديد منه له او نحو ذلك.

وفي محكي الخلاف[2]: اذا كان مع المدعي للدم لوث وهو تهمه على المدعى عليه بامارات ظاهرة، بدأ به في اليمين...

وعرفه المحقق الحلي[3]: بأنه امارة يغلب معها الظن بصدق المدعي. كالشاهد الواحد وكذا لو وجد متشحطاً بدمه وعنده ذو سلاح عليه الدم او في دار قوم او في محلة منفردة عن البلد لا يدخلها غير أهلها.

---

(1) انظر: لسان العرب: مادة: لوث. [المصدر والصفحة].

(2) [الخلاف للشيخ الطوسي: ج ٥. ص ٣٠٣. كتاب القسامة. المسألة ١].

(3) [شرائع الاسلام: ج ٤. ص ٩٩٦].

وعرفه الشهيدان[1]: بأنه امارة يظن بها صدق المدعي. فيما ادعاه من القتل. ومثّلا له بالأمثلة التي ذكرها المحقق.

اذن فاللوث:

١ ـ شبه الدلالة.

٢ ـ تهمة مع امارات ظاهرة.

٣ ـ امارة يغلب الظن بها بصدق المدعي.

٤ ـ امارة يظن معها بصدق المدعي.

ويمكن القول في الجمع بين هذه التعاريف: ان النظر والتركيز تارة يكون على المدعي وأخرى على المدعى عليه. ومعلوم أن اللوث في صالح المدعي وضد المدعى عليه، فان نظرنا الى المدعي كان عليه أن يقيم دلالة على مدعاه. وهذا ليس باختياره، بل هو مجرد اقتران قد يحصل في كثير من الحالات.

اذن، فهي دلالة وهي امارة، وهي تهمة في نفس الوقت، لأن التهمة لا يراد بها مجرد الظن الخالي عن أي اثبات، بل التهمة المقترنة بالاثبات، فيسمى هذا الاثبات لوثاً، والدلالة والامارة بمعنى واحد في مصطلحاتهم.

ومنه نعلم الحال فيما اذا نظرنا الى المدعى عليه. فان هذه المعاني كلها تكون ضده.

الا ان الشيء الذي يختلف في هذه التعاريف هو درجة الاثبات الذي يتوخاه الفقيه في اصطلاح اللوث. فان فيه ثلاث احتمالات مستفادة من هذه التعاريف نفسها.

الاحتمال الأول: مجرد الترجيح ولو كان بسيطاً. مثل ٦٠٪. وهو المفهوم من قوله: شبه الدلالة.

الاحتمال الثاني: ان لا يكون ترجيحاً بسيطاً. بل ظناً مثل ٧٠٪ ولا يكفي الأقل منه وهو ما يستفاد من التعريف الرابع. فراجعه.

الاحتمال الثالث: ان لا يكون مجرد ظن بل ظن راجح وغالب مثل ٨٠٪ او أكثر. ولا يكفي الأقل منه.

---

[1] [شرح اللمعة الدمشقية للشهيد الثاني: ج ١٠. ص ٧٢].

وهذا ما يستفاد من التعريفين الثاني والثالث.

فأي من هذه الاحتمالات هو اللوث. وكم حاجتنا الى تعيينها من الناحية الفقهية. هذا ما سنعرفه بعد التعرض الى حكم اللوث وأثره الفقهي.

ولا يحتمل في اللوث أن يصعد في الظن أكثر من ذلك. مثل ٩٠٪ او أكثر، لأنه يكون اطمئناناً. والاطمئنان حجة في نفسه. وقد اشترطوا في اللوث أن يكون ظناً لا حجية فيه. ولذا نحتاج او يحتاج المدعي، بالرغم من وجوده الى اثبات حجة ضد المدعى عليه. كالبينة او القسامة. ولو كان الظن بنفسه حجة، لم يحتج الى ذلك كله.

ولا يفوتنا الآن، قبل الدخول في حكم اللوث فقهياً، أن نطبق معناه الاصطلاحي على المعنى اللغوي الذي عرفنا تفصيله، فان فيه عدة محتملات:

١ ـ أن يكون مأخوذاً من معنى الشر، على اعتبار ان الجناية من الشر.

٢ ـ أن يكون مأخوذاً من معنى الجراحات على اعتبار وجودها في الجنايات.

٣ ـ أن يكون مأخوذاً من المطالبة بالأحقاد، لأن المدعي يطالب بالعقوبة على المدعى عليه، داعماً دعواه باللوث، فيكون اللوث قرينة على هذه المطالبة.

٤ ـ أن يكون مأخوذاً من الشدة والقوة، على اعتبار ان اللوث يعطي شدة في الظن في انتساب الجريمة لفرد معين.

٥ ـ أن يكون مأخوذاً من الخلط باعتبار أن مورد اللوث هو مورد اختلاط في الفكرة واشتباه في الفرد الفاعل.

٦ ـ أن يكون مأخوذاً من التلطخ، على معنى ان المقتول او المجروح يكون متلطخاً بالدم او بالتراب او بهما معاً.

٧ ـ أن يكون مأخوذاً من العقل والتأني، باعتبار ان الاعتماد على اللوث من التأني. في حين يكون اهماله من الحماقة والاستعجال.

وبهذا نعرف ان أغلب معاني اللوث اللغوية تنطبق على المعنى الاصطلاحي، مع امكان الاكتفاء بأي واحد منها وحده.

ومعنى التلطخ هو الذي رجحه ابن منظور[1]، قال: وهو من التلوث التلطخ،

---

[1] لسان العرب، مادة لوث. [ج ٢. ص ١٨٥ وما بعدها].

يقال: لأنه في التراب ولوثه، ثم لم يذكر وجه العلاقة بين المعنيين كما ذكرناها.

اما الشيخ صاحب الجواهر[1]، فاحتمل معنى التلطخ ومعنى القوة، ولم يبين الوجوه في أي منهما أيضاً.

أمثلة اللوث:

أكثر من مثّل له من الفقهاء في حدود علمي هو المحقق الحلي حيث قال[2]: كالشاهد ولو واحداً. وكما لو وجد متشحطاً بدمه وعنده ذو سلاح[3] عليه الدم او في دار قوم او في محلة منفردة عن البلد لا يدخلها غير أهلها او في صف مقابل للخصم بعد المراماة.

ولو وجد في قرية مطروقة او خلة من خلال العرب او في محلة منفردة مطروقة وان انفردت، فان كان هناك عداوة فهو لوث والا فلا لوث، لأن الاحتمال متحقق هنا. ولو وجد بين قريتين فاللوث لأقربهما. ومع التساوي في القرب، فهما في اللوث سواء.

ثم قال: ولا يثبت اللوث في شهادة الصبي ولا الفاسق ولا الكافر، ولو كان مأموناً في نحلته. نعم، لو أخبر جماعة من الفساق او النساء مع ارتفاع المواطأة او مع ظن ارتفاعها كان لوثاً. ولو كان الجماعة كفاراً او صبياناً لم يثبت اللوث ما لم يبلغوا حد التواتر. الى آخر كلامه.

ومن الواضح ان هذه الأمثلة تختلف من حيث مقدار الظن المتعلق بها على مراتب أربعة هي: الظن الاعتيادي، والظن القوي، والاطمئنان، والعلم.

مثال الظن الاعتيادي: وجود القتيل بين قريتين حيث قال: بأن اللوث لهما معاً. ومقدار الظن ليس أكثر من ٥٠٪.

---

(١) جواهر الكلام، النسخة الحجرية. [انظر ج ٤٢. ص ٢٢٦ من الطبعة الجديدة].

(٢) شرائع الاسلام: ج ٤. ص ٢٠٩.

(٣) قلنا فيما سبق انه يراد بالسلاح: الحد القاطع للمعدن كالسيف والخنجر والرمح فذو السلاح هو السلاح الأبيض باللغة الحديثة.

ومثال الظن القوي: الشاهد الواحد وشهادة عدة فساق او نساء.

ومثال الاطمئنان: وجود القتيل في قرية منفردة ينحصر عادة كون القاتل منهم.

ومثال العلم: حصول التواتر، الذي ألحقه المحقق باللوث. واستشكل عليه صاحب الجواهر[١]، بأنه يكون علماً لا لوثاً. ومعه حق.

وقد اشترط المحقق الحلي في أكثر من مورد من كلامه عن اللوث انتفاء الاحتمال والشك[٢]. وهذا يعني حصول العلم، ولا أقل من حصول الاطمئنان ومن المعلوم فقهياً ان العلم بنفسه حجة، بل الاطمئنان أيضاً حجة، لا نحتاج معهما الى حجة أخرى.

كما ان مقتضى قوله في أمثلة اللوث: كالشاهد الواحد: ان الشاهدين أيضاً من اللوث. مع العلم انهما مع عدالتهما تكونان بينة. وهي كافية في الاثبات في غير الدماء جزماً وفيها على بعض الصور، كما سنسمع.

مع العلم ان اعترافه بوجود اللوث مع احتمال ٥٠٪ فقط، يقتضي أن يكون ثبوته في الظن الأعلى من ذلك أولى جداً، يعني أن كل مقادير الظن التي أشرنا اليها تدخل في اللوث. ومعناه: ان كل أمثلة المحقق، حتى التي نفاها تدخل فيه أيضاً، لأنها جميعاً على أي حال تحدث ظناً بلا إشكال.

حكمه الشرعي:

ينبغي أن نعلم سلفاً ان اصطلاح اللوث لم يرد في الكتاب والسنة. وانما جاء فقط في كلمات الفقهاء. ولا نعلم أول من اصطلحه، غير انه موجود في كلام الشيخ الطوسي، وابن ادريس وهما من قدماء علمائنا. كما انه موجود في كلمات الآخرين منذ ذلك الزمن او قبله. فعن السرائر لابن ادريس[٣]: ان عليه في النفس اجماع

---

[١] [ج ٤٢. ص ٢٣٩].

[٢] [انظر شرائع الاسلام: ج ٤. ص ٩٩٧].

[٣] انظر الجواهر: [ج ٤٢. ص ٢٢٧. انظر كذلك السرائر: ج ٣. ص ٣٣٨].

المسلمين وفي الأعضاء اجماعنا. وعن مجمع البحرين[١]: القسامة تثبت مع اللوث. ولم نجد مخالفاً في ذلك من العامة والخاصة الا الكوفي.

ولنا على ذلك عدة ملاحظات:

الملاحظة الاولى: اننا عرفنا من ذلك ان الحكم الشرعي للوث هو ثبوت القسامة مع وجوده وانتفاؤها مع عدمه ـ على ما قاله المشهور[٢] ـ وسنحمل فكرة كافية عن القسامة في الفصل الآتي.

الملاحظة الثانية: انه من الواضح من كلامهم ان احتياج النفس الى اللوث ضروري، واما احتياج الأعضاء اليه. ففيه الاجماع المنقول في كلام ابن ادريس.

ويراد من النفس والأعضاء، حالة الجناية عليها.

الملاحظة الثالثة: ان الاستدلال باجماع علماء الاسلام ليس الا لأجل ترجيح الظن بالحكم، ولكنه من المعلوم انه بعنوانه واستقلاله ليس بحجة. لأن كل مذهب لا يأخذ بنظر الاعتبار اجماع المذهب الآخر. فيكون الظن الناتج منه ليس بحجة.

الملاحظة الرابعة: ان الاجماع الوارد في عبارة ابن ادريس، وان كان اجماعاً معلوماً ومحرزاً بالنسبة اليه، ولكنه من الواضح انه اجماع منقول بالنسبة الينا والى سائر السامعين والمتأخرين عنه زماناً. ومن هنا تكون حجيته لنا كحجية الاجماع المنقول. والصحيح هو عدم حجيته، كما هو المحقق في علم الأصول.

الملاحظة الخامسة: ان الاجماع على تقدير ثبوته فهو دليل لبي خال من الاطلاق والعموم، فيؤخذ منه بالقدر المتيقن، والقدر المتيقن هنا هو النفس دون الأعضاء، كما ان القدر المتيقن في مراتب الظن هو الظن العالي دون الضعيف.

الملاحظة السادسة: ان الأهم من كل ذلك جانب النفي وليس جانب الاثبات. لأن الروايات الصحيحة الصريحة ناطقة بثبوت القسامة في مورد النفس: وهي الحجة فيها. وانما المهم هو عدم وجودها في الأمور الأخرى. يعني في مورد عدم وجود اللوث اطلاقاً، او في الظن الضعيف. وسواء كان في النفس او في الأعضاء. وسنرى

---

[١] نفس المصدر: [انظر كذلك مجمع البحرين: ج ٤. ص ١٥١].

[٢] [انظر السرائر: المصدر والصفحة وكذلك المصادر السابقة].

في فصل القسامة ان اطلاقها شامل لكل الموارد. حيث يقال فيها بوضوح: ان البينة على المدعي الا في الدم فان عليه اليمين. ويراد باليمين: القسامة ـ كما سنوضح ـ وهو واضح الاطلاق لصورة وجود اللوث وعدمه. فما هو دليل الفقهاء على الحكم بنفي القسامة مع عدم اللوث؟ وانه يمكن الاقتصار عندئذ على البينة الاعتيادية.

الملاحظة السابعة: إن اطلاق قاعدة: البينة على من ادعى واليمين على من أنكر، مقيدة بغير الدماء بنص الروايات الصحيحة الصريحة. فلا يمكن التمسك بها في مورد الدم الخالي من اللوث. بل يكون المورد مشمولاً لاطلاق أدلة القسامة.

وليس المقيد هنا مردداً بين الأقل والأكثر لنتمسك في الأقل به، وفي الزائد بالاطلاق الخارج عنه، أعني بقاعدة البينة على من ادعى، بل المقيد هنا شامل لكل موارد الدم سواء كان لوثاً ام لا.

الملاحظة الثامنة: ان الاجماع على ثبوت القسامة مع اللوث يحتوي على جانبين: ايجابي وسلبي. ونعني بالايجابي ثبوته مع ثبوت اللوث. ونعني بالسلبي منعه للقسامة مع عدم اللوث.

اما الجانب الايجابي منه، فهو مقرون بالأخبار الصحيحة الصريحة. فيكون الاعتماد عليها والحجية فيها دون الاجماع. لاحتمال استناد المجمعين عليها، بل هو كذلك بكل تأكيد، فيكون الاجماع مدركياً. أي مستنداً الى مدرك أسبق منه وهو الأخبار، فلا يكون حجة.

واما الجانب السلبي، فلم يثبت فيه وجود الاجماع أصلاً، ولم يصرح بذلك في كلماتهم. مع ان هذا المورد مشمول لاطلاق الروايات كما سمعنا. وسنسمع بعض نصوصها في الفصل الآتي الخاص بالقسامة.

الملاحظة التاسعة: اتضح اننا لا يهمنا تعيين معنى اللوث، وانه هل هو السبب المنتج للظن القوي كما فهمه المحقق الحلي، او المنتج لأي ظن كما مثل له... لأننا الآن عرفنا من الملاحظات السابقة ان القسامة تثبيت مع مطلق مرافعات الدم من حيث وجود اللوث وعدمه. فضلاً عن صورة وجود لوث ضعيف او ظن قليل.

الملاحظة العاشرة: إن المورد المتيقن والواضح من ثبوت القسامة هو النفس أي

المرافعة على القتل. واما في الأعضاء فهل تثبت القسامة ام لا؟ هذا موقوف على فهم الأخبار الدالة على المضمون المشار اليه، أعني: البينة على المدعي الا في الدم. انه هل يراد من الدم كل مورد سيلانه ولو كان جرحاً صغيراً، ام يراد به القتل او النفس. والظاهر هو الثاني كما سنقربه في الفصل الآتي بعونه سبحانه. ومعه، تبقى الأعضاء تحت اطلاق قاعدة: البينة على من ادعى، ومعه لا مورد لملاحظة اللوث فيها، فان ملاحظته انما هو لأجل ثبوت القسامة. فاذا نفينا القسامة في الأعضاء أساساً، كان ملاحظة اللوث فيها بلا معنى.

فصل
القسامة

ويقع الكلام في هذا الفصل ضمن عدة جهات:

الجهة الاولى: في سرد أهم الأخبار الدالة على معناها وصفتها، وهي في أقسام او طوائف:

الطائفة الاولى: ما دل على ان البينة على المدعي الا في الدم. نذكر أهمها: أصحها سنداً وأوضحها دلالة.

منها: صحيحة أبي بصير[1] عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: **ان الله حكم في دمائكم بغير ما حكم في أموالكم. حكم في أموالكم ان البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه. وحكم في دمائكم ان البينة على المدعى عليه واليمين على من ادعى. لئلا يبطل دم امريء مسلم.**

وصحيحة بريد بن معاوية[2] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **سألته عن القسامة. فقال: الحقوق كلها البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه الا في الدم خاصة.**

الطائفة الثانية: ما دل من الأخبار على وجه الحكمة، من جعل القسامة وتشريعها في الشريعة، ومخالفة القاعدة الأصلية من ان البينة على المدعي.

منها: صحيحة زرارة[3] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **انما جعلت القسامة**

---

(1) الوسائل: ج ١٩. كتاب القصاص. أبواب دعوى القتل وما يثبت به. الباب ٩. الحديث ٤. وانظر نفس المصدر: ج ١٨. كتاب القضاء. أبواب كيفية الحكم. الباب ٣. الحديث ٣.

(2) المصدر: ج ١٩ ـ كما سبق ـ الحديث٣. وانظر المصدر: ج ١٨. كتاب القضاء. ـ كما سبق ـ الحديث ٢.

(3) المصدر: ج ١٩ ـ كما سبق ـ الحديث ١.

احتياطاً للناس، لكيما اذا أراد الفاسق أن يقتل رجلاً او يغتال رجلاً حيث لا يراه أحد خاف ذلك فامتنع من القتل.

وصحيحة الحلبي[١] عن أبي عبد الله عليه السلام. قال: سألته عن القسامة كيف كانت؟ فقال: هي حق وهي مكتوبة عندنا. ولولا ذلك لقتل الناس بعضهم بعضاً. ثم لم يكن شيء. وانما القسامة نجاة الناس.

وصحيحة بريد بن معاوية السابقة عن أبي عبد الله عليه السلام ويقول فيها: وقال: انما حقن دماء المسلمين بالقسامة لكي اذا رأى الفاجر الفاسق فرصة (من عدوه) حجزه مخافة القسامة ان يقتل به، فكف عن قتله. الحديث.

وقد سمعنا في صحيحة أبي بصير السابقة قوله عليه السلام: لئلا يبطل دم امرئ مسلم.

ورواية زرارة[٢] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: انما جعلت القسامة ليغلظ بها في الرجل المعروف بالشر المتهم. فان شهدوا عليه جازت شهادتهم.

وصحيحة عبد الله بن سنان[٣] قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن القسامة، هل جرت فيها سنة فقال: نعم. الى أن يقول: اما أنها حق ولولا ذلك لقتل الناس بعضهم بعضاً. وانما القسامة حوط يحاط به الناس.

الطائفة الثالثة: ما دل من الأخبار على كيفية القسامة وتفاصيلها.

منها: صحيحة عبد الله بن سنان[٤] قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: في القسامة خمسون رجلاً في العمد، وفي الخطأ خمسة وعشرون رجلاً وعليهم ان يحلفوا بالله.

وحسنة ليث المرادي[٥] قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن القسامة على من هي؟! أعلى أهل القاتل او على أهل المقتول؟ قال: على أهل المقتول يحلفون بالله الذي لا اله الا هو لقتل فلانٌ فلاناً.

---

[١] المصدر: الحديث ٢.

[٢] المصدر: الحديث ٧.

[٣] المصدر: الباب ١٠. الحديث ١.

[٤] المصدر: الباب ١١. الحديث ١.

[٥] [المصدر: الباب ١٠. الحديث ٦].

وعن أبي بصير[١] قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن القسامة. وفيها يقول عليه السلام نقلاً عن رسول الله صلى الله عليه وآله: ان الله عز وجل حكم في الدماء ما لم يحكم في شيء من حقوق الناس لتعظيمه الدماء. لو ان رجلاً ادعى على رجل عشرة آلاف درهم او أقل من ذلك او أكثر لم يكن اليمين على المدعي وكانت اليمين على المدعى عليه. فاذا ادعى الرجل على القوم انهم قتلوا كانت اليمين لمدعي الدم قبل المدعى عليهم. فعلى المدعي أن يجيء بخمسين يحلفون أن فلاناً قتل فلاناً. فيدفع اليهم الذي حلف عليه، فان شاؤا عفوا وان شاؤا قتلوا وان شاؤا قبلوا الدية. وان لم يقسموا فان على الذين ادعى عليهم أن يحلف منهم خمسون: ما قتلنا ولا علمنا له قاتلاً، فان فعلوا أدى أهل القرية الذين وجد فيهم. وان كان بأرض فلاة أديت ديته من بيت المال. فان أمير المؤمنين عليه السلام كان يقول: لا يبطل دم امريء مسلم.

وفي خبر أبي عمر المتطبب[٢]: قال: عرضت على أبي عبد الله عليه السلام ما أفتى به أمير المؤمنين عليه السلام في الديات. فمما أفتى به في الجسد وجعله ست فرائض: النفس والبصر والسمع والكلام ونقص الصوت من الغنن والبحح، والشلل بين اليدين والرجلين. ثم جعل مع كل شيء من هذه قسامة على نحو ما بلغت الدية.

والقسامة: جعل على العمد خمسين رجلاً. وجعل في النفس على الخطأ خمساً وعشرين رجلاً. وعلى ما بلغت ديته من الجروح ألف دينار ستة نفر، وما كان دون ذلك فحسابه من ستة نفر.

والقسامة في النفس والسمع والبصر والعقل والصوت من الغنن والبحح ونقص اليدين والرجلين. فهو ستة أجزاء الرجل. تفسير ذلك: اذا أصيب الرجل من هذه الأجزاء الستة، وقيس ذلك فان كان سدس بصره او سمعه او كلامه او غير ذلك حلف هو وحده. وان كان ثلث بصره حلف هو وحلف معه رجل واحد. وان كان نصف بصره حلف هو وحلف معه رجلان، وان كان ثلثي بصره حلف هو وحلف معه ثلاثة أنفار، وان كان أربعة أخماس (خمسة أسداس) بصره حلف هو

---

[١] المصدر: الحديث ٥.

[٢] المصدر: الباب ١١. الحديث ٢.

وحلف معه أربعة، وان كان بصره كله حلف هو وحلف معه خمسة أنفار، وكذلك القسامة في الجروح كلها.

فان لم يكن للمصاب من يحلف معه ضوعفت عليه الأيمان فان كان سدس بصره حلف مرة، وان كان الثلث حلف مرتين، وان كان النصف حلف ثلاث مرات، وان كان الثلثين حلف أربع مرات، وان كان خمسة أسداس حلف خمس مرات، وان كان كله حلف ست مرات ثم يعطى.

الجهة الثانية: في التوضيح العام للقسامة بغض النظر عن بعض التفاصيل.

فان القسامة ـ بالفتح ـ مأخوذة من القسم، ويراد بها الهيئة المعنوية الحاصلة من تعدد الأقسام. وهذا المعنى أولى من التعبير بأنها عبارة عن الرجال الخمسون الذين يقسمون. كما قال ابن منظور[١]: فان هؤلاء الرجال قد يكونون خمسة وعشرون كما في القتل الخطأ. وقد يكونون أقل. بل قد يتكفل المدعي نفسه الأيمان كلها. فهذه قسامة بالرغم من عدم وجود رجال فيها، وتسميتها بالقسامة باعتبار اشتراكها مع يمين الرجال الخمسين في الأثر. وهو إثبات دعوى القتل، وهذا أمر ممكن الا انه خلاف التبادر الوجداني، الدال على كون الاستعمال حقيقياً.

وحينما نسمع شرعاً بأن اليمين في الدم على المدعي دون المنكر، فانما يراد بها هذه القسامة المحتوية على تكرر الأيمان التي قد تكون صادرة من عدد من الرجال.

وحاصل فكرتها من ناحية تطبيقية مأخوذة من الروايات السابقة، وكلام المشهور[٢]: ان القاضي الشرعي قد تعرض عليه مرافعة في قتل بمعنى ان شخصين يدعي أحدهما أن الآخر قاتل لأبيه او ابنه مثلاً، والآخر ينكره.

فيطلب القاضي من المدعي اقامة القسامة، مع وجود اللوث، على ما أفتى به المشهور، وقد شرحناه في الفصل السابق، والقسامة هنا خمسون يميناً في القتل العمد. ومعناه انه ان استطاع ان يحضر خمسون رجلاً أياً كانت صفتهم يحلفون على ان المدعى عليه هو القاتل، لم يحتج هو الى الحلف معهم أصلاً.

---

[١] انظر لسان العرب. [ج ١٢. ص ٤٨١].

[٢] [إيضاح الفوائد لابن العلامة: ج ٤. ص ٦١٠ وما بعدها. المسالك: ج ١٥. ص ١٩٦ وما بعدها].

وهم بهذا الحال شهود له، الا ان شهادتهم لا تقبل الا مع اليمين الخمسين، ولا يعتبر فيهم العدالة، ومن هنا خرجوا عن كونهم بمنزلة البينة للمدعي، بل هم بمنزلة اليمين له.

وان لم يجد المدعي خمسين، فقد يجد ٤٩ شخصاً فحسبه عندئذ أن يحلف هو معهم يميناً لتتم الخمسون بها[1] وان وجد أقل من الناس راضون بالقسم معه، قسم اليمين عليه وعليهم، او عليهم فقط حسب اتفاقهم. فلو كانوا خمسة عشر رجلاً أقسم كل منهم ثلاث أيمان، فهذه خمسة وأربعون يميناً، وأقسم المدعي خمسة، او قسمت الخمسة على بعضهم فأقسموا أربعاً، او قسمت أربعة منها على أربعة، وأقسم المدعي واحداً، وهكذا.

وان لم يجد المدعي أحداً يقسم معه على الاطلاق، كلف هو بتكرار القسم خمسين مرة وتمت القسامة.

هذا، وفي القتل الخطأ، تتم نفس الصورة، لكن مع الإجتزاء بخمسة وعشرين قسماً.

وان قلنا بوجود القسامة في الأعضاء، كان المدعي هو المجني عليه نفسه، فيأتي بالشهود ليحلفوا له حسب ما سنذكره من عدد الأيمان او يحلف هو بدلهم لتثبت دعواه.

الجهة الثالثة: ان نتيجة القسامة هل هي الدية بالخصوص او هي القود والقتل قصاصاً في العمد.

ويمكن الاستدلال على ثبوت القود بها. بدليلين على الأقل:

الدليل الاول: رواية أبي بصير السابقة والتي يقول فيها: فان شاؤا عفوا، وان شاؤا قتلوا، وان شاؤا قبلوا الدية. وهي واضحة في امكان أخذهم بالقود. الا انها من ناحية السند لا تخلو من مناقشة.

---

[1] قلنا في تعليقنا على تكملة منهاج الصالحين: ان ظاهر الأدلة هو عدم تحليف المدعي، بل تقسم الأيمان على الشهود فقط، ما لم يبق وحده فيكلف بالأيمان كلها وهذا أحوط.
[انظر منهج الصالحين: ج ٥. ص ٢٢٤. المسألة ٧٣٥].

الدليل الثاني: روايات الطائفة الاولى التي سمعناها في الجهة الاولى من هذا الفصل، فراجعها. والتي تدل على أن البينة على المدعي الا في الدم. فان معناها ان القسامة تثبت نفس ما تثبته البينة. ومن الواضح ان البينة تثبت جميع اللوازم والأحكام الشرعية، فكذلك القسامة، وهذا معناه اثبات القود والقصاص في القتل العمد.

وقد سمعنا ان هذه الروايات عديدة، وفيها ما هو صحيح سنداً. وهذا الدليل الثاني تام فقهياً.

الا ان إشكالاً واحداً قد يرد الى الذهن: وهو ان أي شخص يمكن ان يتسبب الى قتل آخر اذا كان مستعداً لليمين خمسين مرة. فانها تكون مقبولة منه اذا لم يكن معه أحد، كما سمعنا.

وجواب ذلك من عدة وجوه نذكر منها:

الوجه الاول: إن المشهور خص حجية القسامة مع وجود اللوث، ومن الواضح انه مع وجوده يرتفع الإشكال. فلو ان شخصاً قاد شخصاً الى القاضي ليقسم عليه قسامة فيقتله، لم يكن هناك لوث طبعاً. ومعه لم يقبل القاضي منه قسامة.

إلا ان هذا بناء على المشهور من اختصاص الحجية بصورة وجود اللوث. وهذا ما ناقشناه وقلنا بوجود اطلاق في الروايات أوسع من ذلك.

الوجه الثاني: ان القاضي الشرعي سوف يبدأ بالمطالبة بالقسامة لا محالة. فان ذكر المدعي انه ليس لديه أحد، طالبه القاضي بالبحث والفحص عن الناس الذين يقبلون أن يندرجوا في القسامة. ومعه يكون فحصه بثاً للفكرة بين الناس، فيفكر في الحادثة من يفكر ويعلق من يعلق. ولا يكون الأمر كما تصور السائل من ان الفرد المدعي له أن يقتل الآخر بمجرد اليمين، اذن فتكون هذه فرصة سانحة لنجاته.

ولو فرضنا انه رفض الفحص عن أحد، محتجاً بأنه يعلم بأن أحداً لا يقبل منه ذلك. فمثل هذا الفرد يكون مورداً للتهمة، والحال هذه. وهناك عدة تدابير يمكن اتخاذها في مثل ذلك منها ضم فرد او أفراد اليه للفحص عن أصحاب القسامة. او

أمر بعض الأفراد للفحص عن حاله وتاريخه الشخصي وعلاقته بالآخر أساساً قبل المبادرة الى قبول أيمانه.

الوجه الثالث: ان أمر اليمين صعب في القضاء. وطالما استغنى المتشرعون عنها في الأمور المالية الثابتة فعلاً، حتى لا يتورطوا بايقاع يمين في سبيل الدنيا والحصول على المال، حتى ولو كانوا صادقين.

فكيف الحال باليمين الكاذبة، فان جزاءها الأخروي صعب جداً. فكيف اذا كانت هذه اليمين للتغرير بالنفس، فضلاً عما اذا كانت خمسين يميناً.

اذن، فمن عنده خوف من الله سبحانه او من عقاب الآخرة. مهما كان قليلاً، فسوف لن يعمل هذا العمل.

هذا مضافاً الى وجه آخر يمكن أن يقال، سنشير الى وجهه في الجهة الأخيرة من هذا الفصل. وهو احتمال أن لا يكون المدعي مطالباً باليمين وحده، اذا لم يكن لديه رجال يحلفون له. وهو ظاهر رواية أبي بصير السابقة. وحتى اذا حلف فان أيمانه لا تكون حجة، ومن ثم لا تؤدي الى الحكم بالقتل على خصمه.

وعلى أي حال، فقد ثبت في هذه الجهة من الكلام: ان نتيجة القسامة يمكن ان تكون القود والقتل. إلا انه لا إشكال ان الأحوط استحباباً، بل المستحب فعلا هو الانتقال الى الدية.

الجهة الرابعة: في المصلحة المقصودة للقسامة، يعني في تبديل وظيفة القسم من المنكر الى المدعي حسب ما نطقت به الروايات السابقة.

اننا يمكن ان نتصور ذلك في المورد الذي أشارت اليه الروايات أنفسها. وهو ما اذا قتل شخص أحداً في محل منفرد مفتوح كالصحراء او منغلق كغرفة او دار خالية، فان مقتضى المرافعة الاعتيادية أعني فيما اذا كانت البينة على المدعي واليمين على المنكر، كما في كل الموارد.

إذن، فسوف يكون المدعي هو ولي الدم كابن المقتول مثلاً، حيث يجر القاتل الى القاضي ويدعي عليه القتل. فيطالبه القاضي بالبينة، وعندئذ سيجيب بالنفي وانه لا يستطيع ذلك، وعندئذ تتحول الوظيفة الى يمين المنكر، وهو القاتل نفسه. ومن

المعلوم ان من يقتل النفس المحترمة المعصومة الدم. لا مانع لديه من أن يقسم مرة او ألف مرة في سبيل نجاة نفسه. بل لعل كل فرد مستعد لذلك لدفع القتل عن نفسه، بل لعل هناك وجوب شرعي في أداء اليمين لتخليص رقبته من القتل.

واذا أقسم القاتل على عدم القتل سقطت الدعوى، ولم يكن من حق ولي الدم بعد ذلك المطالبة بقتله، لا أمام هذا القاضي ولا أمام أي قاض آخر، كما عرفنا هذه القاعدة في كتاب القضاء.

نعم، لو نكل المنكر القاتل عن اليمين انتقلت وظيفة اليمين الى المدعي. فيكون له أن يحلف إن طلب منه المنكر ذلك. فاذا حلف ثبتت دعواه ووجب قود المنكر وقتله. إلا ان الحال لا تصل الى ذلك. فان المفروض عملياً بالمنكر أن يحلف لينجي نفسه، كما أن له أن لا يرد اليمين على المدعي، فان المدعي لا تصح يمينه بدون رد المنكر وطلبه منه. وهنا تقف قضية المدعي وتسوء حاله. وهذا هو المشار اليه في الروايات من ان الدم سوف يذهب هدراً لو مشت الحال على القاعدة العامة للبينة واليمين.

وأما لماذا اختار الشارع الاسلامي المقدس أسلوب القسامة؟ إذن يمكن أن يبدل القاعدة العامة المشار اليها. ويجعل اليمين على المدعي، يميناً واحدة وليس خمسون يميناً.

وجواب هذا واضح، اذ يمكن عندئذ لأي مدع أن يورط الآخر بالقتل بمجرد يمين واحدة. في حين تكون القسامة باشراف وشهادة خمسين رجلاً كلهم يقسمون بشهادة التوحيد (بالله الذي لا إله الا هو) على ثبوت القتل، ومثل ذلك لا يتوفر عادة الا مع صدقهم وصحة مقالتهم.

فهذا هو المراد من قولهم عليهم السلام في الروايات: وانما القسامة نجاة للناس. وقوله عليه السلام : لكي اذا رأى الفاجر الفاسق فرصة من عدوه حجزه مخافة القسامة ان يقتل به، فكف عن قتله. وقوله عليه السلام: لئلا يبطل دم امريء مسلم. الى آخر ما قالوه عليهم السلام.

الجهة الخامسة: في موقف المدعى عليه، وهو الذي يحتمل أن يكون قاتلاً.

بعد أن عرفنا ان على المدعي في اثبات دعواه اقامة القسامة. فان اقامها حكم له. وان عجز عنها، او بتعبير آخر: ان نكل عنها، لأنه ان عجز عن الشهود الخمسون

او الخمسة والعشرون في غير العمد، أمكنه القسم منفرداً بعدد المطلوب، فان نكل عن ذلك فما هو التكليف الشرعي عندئذ؟ او بتعبير آخر: ما هو موقف المدعى عليه او المنكر، في هذه الصورة.

يتصور أساساً للمنكر عندئذ عدة مواقف:

الموقف الاول: ان يحكم القاضي ببراءته، اما لكونه ممن لم تثبت ادانته، ومقتضى الأصل براءة ذمته وبراءة الذمة من قتله. او لأن القاضي من الفقهاء الذين يحكمون بالنكول. وقد نكل المدعي عن القسامة فيحكم في صالح خصمه.

الموقف الثاني: أن يطالب بالبينة على عدم القتل كما لو شهدت البينة على انه لم يكن في مكان القتل او في زمان الحادث.

وهذا هو مقتضى القاعدة المعطاة في الروايات، من ان التكليف في المرافعة في الدماء هو ضد التكليف في المرافعة من غيرها. فبينما تكون البينة في غيرها على المدعي، تكون هي في الدماء على المنكر. وقد سمعنا في الجهة الأولى من هذا الفصل بهذا المضمون أخباراً صحيحة وصريحة.

الموقف الثالث: أن يطالب بالقسامة على عدم القتل، بعد انتفاء قسامة المدعي على اثبات القتل.

وقد سمعنا في ذلك خبراً واحداً، في الطائفة الثالثة من الجهة الأولى من هذا الفصل، وهو خبر أبي بصير، ويمكن حمل معنى البينة التي سمعناها في الموقف الثاني قبل قليل، على انها تجب أن تكون قسامة كاملة. مع امكان المناقشة في ذلك بشكل لا يفوت على القارئ اللبيب.

غير أن هذا الخبر مخدوش سنداً، ومعارض لأخبار الموقف الثاني. لأن مقتضى تلك الأخبار مطالبة المنكر بالبينة. ومقتضى خبر أبي بصير مطالبته بالقسامة، وهي أقرب الى مفهوم اليمين منها الى مفهوم البينة. فلماذا لم تقل تلك الأخبار ان مرافعات الدم تقتضي اليمين في كل منهما او القسامة منهما؟ وعلى أي حال، فمقتضى الأصل هو عدم حجتيها في غير مورد ثبوتها بنص صحيح. اذن، فالموقف الثالث غير صحيح.

وأما الموقفان الأول والثاني، فهما صحيحان معاً، لأن المدعى عليه ان استطاع اقامة البينة على عدم القتل. فهذا هو أقصى المطلوب. وان لم يستطع فمعناه كون الموقف الثاني متعذراً عليه، فيبقى الموقف الأول متعيناً وصحيحاً. اذ لا حق لأحد أن يقتله بعد عدم ثبوت القتل عليه.

الجهة السادسة: في شمول القسامة للأعضاء. ويقع الكلام فيها من ناحيتين هما أصل ثبوت هذه القسامة والأخرى في كمية او مقدار القسامة.

الناحية الاولى: في ثبوت أصل صحة القسامة في الأعضاء.

ويمكن اثبات ذلك بأحد وجهين لا ثالث لهما:

الوجه الاول: رواية أبي عمر المتطبب التي سمعناها في الطائفة الثالثة من الجهة الأولى من هذا الفصل، فراجعها. فانها واضحة الدلالة على ذلك. إلا انها سنداً محل مناقشة، فانها من كتاب ظريف الخاص بالديات. ومن المعلوم في (علم الرجال) ان كلاً من ظريف هذا وأبي عمر المتطبب لم يتم توثيقهما، مضافاً الى رواة آخرين لهذه الرواية. ومعه، لا تكون هذه الرواية حجة.

الوجه الثاني: الشهرة بين الفقهاء فتوائياً على أن القسامة ثابتة في الأعضاء[1]، بل سمعنا من بعض المصادر نقل الاجماع على ذلك.

إلا ان هذا الوجه أيضاً قابل للمناقشة لأن الشهرة ليست بحجة، كما حقق في علم الأصول، كما ان الاجماع المنقول أيضاً كذلك، ولا يوجد في علمنا اجماع كامل محرز الثبوت. بل لو كان محرزاً أيضاً فهو هنا ليس بحجة لاحتمال استناده الى رواية أبي عمر المتطبب التي سمعناها، فيكون اجماعاً مدركياً لا حجية فيه.

بقي الاحتجاج: بأن هذه الرواية مما عمل به المشهور، بل الاجماع من الأخبار فتكون حجة.

وجوابه: ان عمل المشهور بالرواية غير جابر لسندها. وعمل الاجماع لم يثبت، لأن الاجماع بنفسه لم يثبت كما سمعنا. فلا تكون هذه الرواية حجة.

---

[1] [انظر إيضاح الفوائد: ج ٤. ص ٦١٥. المسالك: ج ١٥. ص ٢٠٨ وما بعدها. مباني تكملة المنهاج: ج ٢. ص ١١٣ وما بعدها].

اذن، ينتج على ان القسامة في الأعضاء غير صحيحة، بل تكون مواردها مشمولة للقاعدة العامة الأصلية في المرافعات وهي : أن البينة على من ادعى واليمين على من أنكر.

هذا، مضافاً الى دلالة نفس تلك الروايات الصحيحة الدالة على ان اليمين على المدعي في الدماء، دلالتها على ثبوت القسامة في النفس فقط، لأن معنى الدم والدماء هو ذلك جزماً.

اذ يقال: ان بينهما دم او انه يطالب بدم، ونحو ذلك من التعابير، والمراد به القتل، وليس الخدش البسيط او الجناية على الأعضاء.

وقد عرفنا ان جعل القسامة يحتاج الى دليل في حجيته. ومعه يختص الدليل بخصوص الدم او القتل. ويبقى الباقي مشكوك الحجية لاقامة القسامة. ومقتضى الشك في الحجية ثبوت عدمها، كما حقق في علم الأصول. وأيضاً تكون مشمولة للأخبار الدالة على القاعدة العامة في القضاء كقوله ﷺ[1]: **انما أحكم بينكم بالبينات والأيمان. وان البينة على من ادعى واليمين على من أنكر**[2].

الناحية الثانية: اننا لو تنزلنا عما قلناه قبل قليل، وقلنا بثبوت القسامة في الأعضاء، فما هو عدد الأيمان المفروضة فيها؟

يوجد في ذلك احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يؤخذ للعضو من الأيمان بنسبة الدية الكاملة. فان كان عليه دية كاملة كالأنف او كلا العينين او الاحليل او غيرها، كانت القسامة كاملة وهي خمسون يميناً في العمد، يعني اذا كان الاعتداء على العضو عمدياً، وخمسة وعشرون في غيره، وهو شبه العمد والخطأ المحض.

وان كان على العضو نصف الدية كأحد اليدين او أحد الرجلين او أحد الأذنين وهكذا، انتصف عدد اليمين. فأخذنا للعمد خمساً وعشرين، ولغيره ثلاثة عشر باضافة (نصف يمين) لو صح التعبير احتياطاً للدماء.

---

[1] [الوسائل: ج ١٨. كتاب القضاء. أبواب كيفية الحكم. الباب ٢. الحديث ١].

[2] [المصدر:الباب ٣. الحديث ١].

وعلى هذا الاحتمال جماعة من الفقهاء، فلو نقصت الدية أقل من ذلك كديات الأسنان او الاصابع، أخذنا من الأيمان بنسبتها.

الاحتمال الثاني: ان تكون القسامة محتوية على ستة أيمان فقط، وهذا هو مؤدى رواية أبي عمر المتطبب المشار اليها. وعليه فتوى جماعة من الفقهاء[1].

الا ان هذا الاحتمال لا يخلو من خدشه لعدة وجوه اهمها:

أولاً: انه يتوقف على ثبوت صحة هذه الرواية سنداً، وقدَ سبق أن ناقشناه.

ثانياً: ان تلك الرواية غير واضحة في التفصيل بين العمد والخطأ في الجناية، بل لعل انصرافها وسياقها في العمد. فهل نقول في الخطأ بتنصيف الستة الى ثلاثة. او نقول بستة كاملة، ولو احتياطاً للدماء؟

ثالثاً: ان تلك الرواية تسمي اليمين الذي يقيمه المدعي: (قسامة) مع انها تأمر بأن يحلف هو وحده في بعض الأحيان. ومن المعلوم ان حلف الفرد لنفسه ليس قسامة الا مجازاً، وخاصة اذا كان مرة واحدة كما هو واضح.

رابعاً: ان الرواية تأمر بتفصيل الجناية الى ستة أقسام في السمع والبصر والكلام والعقل وغيرها، فاذا ذهب سدس بصره حلف مرة، واذا ذهب ثلث بصره، حلف معه رجل واحد، وهكذا.

واذا أمكن تعيين هذه النسب أحياناً، كالكلام بعد الحروف التي أصبح عاجزاً عن نطقها بالنسبة الى حروف معجم لغته، فان هذه النسب متعذرة الضبط تماماً بالنسبة الى أكثر الموارد كالسمع والبصر والعقل. بل لا يوجد معنى واضح لقوله: سدس بصره وثلث بصره وأربعة أخماس بصره... لا عرفاً ولا طبياً ولا تشريعاً، وكذلك في السمع، فضلاً عن العقل، كما هو المفهوم من سياق الرواية. أعني أننا نبحث عن سدس عقله وثلثه.

مع أن القضايا التي يفكر بها الإنسان غير منحصرة، فكيف نعرف انه عجز عن سدس تفكير او ثلثه.

---

[1] [منهم المحقق الخوئي وغيره. انظر مباني تكملة المنهاج: ج ٢. ص ١١٤. وانظر كذلك المصادر السابقة].

الجهة السابعة: أفتى الفقهاء ـ كما سمعنا ـ انه على المدعي اذ تعذر عليه جلب رجال للقسامة فعليه أن يحلف القسامة هو بنفسه خمسين قسماً. او خمساً وعشرين.

كما عرفنا ان الدليل ان لم يثبت حجيته، فلا حجية فيه. اذن، نحتاج او يحتاج الفقهاء لاثبات حجية هذا الأسلوب من الاثبات القضائي الى الدليل.

مع العلم انه تنفيه عدة أدلة:

أولاً: ما سبق أن أشرنا اليه من أن معنى القسامة لغةً وشرعاً، هو اليمين الصادرة عن الغير. او هي عبارة عن مجموعة الرجال المقسمين. فاذا أقسم الفرد بنفسه لم تصبح هذه مصداقاً للقسامة المأمور بها في الأخبار.

ثانياً: أصالة عدم الحجية ما لم تثبت الحجية. كما أشرنا اليه أيضاً.

ثالثاً: رواية أبي بصير حيث يقول فيها: وان لم يقسموا فان على الذين أدعى عليهم أن يحلف منهم خمسون. وهذا معناه تحويل اليمين الى القسامة التي يقيمها المنكر، وليس الى شخص المدعي ان أبى الرجال التصدي للقسم.

هذا، غير انه يمكن الاستدلال على ما ذكرنا، وهو الطلب من المدعي نفسه التصدي لليمين: بالروايات الصحيحة الدالة على أن اليمين في الدماء على المدعي، يعني أن هذا عكس أن يكون اليمين على المنكر.

فاذا عرفنا ان اليمين من المنكر اعتيادياً، هو أن يقوم بها بنفسه، كان ذلك من المدعي أيضاً كذلك.

وبغض النظر عن بعض المناقشات التي لا محل لها الآن. فان هذا الاستدلال لو تم فانه يدفع الأدلة الثلاثة السابقة كلها. لأن رواية أبي بصير غير تامة السند كما عرفنا. كما ان أصالة عدم الحجية ترتفع بالدليل على الحجية بهذه الروايات الصحيحة.

ومن حيث الوجه الأول فان معنى القسامة مع صدورها من المدعي نفسه وان كان مجازاً، الا انه حيث كان مأموراً به شرعاً أمكن الأخذ به. وبتعبير آخر: ان تلك الروايات الصحيحة لم تأمر باليمين بعنوان كونها (قسامة) لتكون مجازاً، بل بعنوان كونها يميناً من المدعي، ضد كونها يميناً من المنكر، وهو أمر لا مجاز فيه ولا غبار عليه.

اذن، فما عليه الفقهاء من تكليف المدعي باليمين بالقسامة الكاملة، او تكميل القسامة بالعدد الناقص من الأيمان ان وجد. هو فتوى ذات دليل رصين، لولا بعض المناقشات التي لا ينبغي الاطالة بذكرها.

فهذه أهم الجهات، او الموضوعات التي قد تخطر في البال، بالنسبة الى القسامة، ولا بد أن تبقى التفاصيل الأخرى فيها موكولة الى الفقه.

فصل
التعزير

ويقع الكلام في ذلك في عدة جهات:

الجهة الاولى: في المعنى اللغوي للتعزير.

قال ابن منظور[1]: العَزْر اللوم. وعَزَرَه يعزره وعزِره وعزَّره: رده. والعَزْر والتعزير: ضرب دون الحد لمنعه الجاني من المعاودة وردعه عن المعصية قال:

وليس بتعزير الأمير خزاية   عليَّ اذا ما كنت غير مريب

وقيل: أشد الضرب. وعزره ضربه ذلك الضرب. والعزْر: المنع. والعزْر: التوقيف على باب الدِين.

قال: والتعزير: التوقيف على الفرائض والأحكام. وأصل التعزير: التأديب. ولهذا يسمى الضرب دون الحد تعزيراً. انما هو أدب. يقال: عَزْرته وعزّرته، فهو من الأضداد. وعزّره: فخمه وعظمه. فهو نحو الضد.

والعزر: النصر بالسيف وعَزَره عزراً وعزّره: أعانه وقواه ونصره. قال تعالى: ﴿وتُعَزِّرُوهُ وتُوَقِّرُوهُ﴾. وقال الله تعالى: ﴿وعَزَّرْتُمُوهُمْ﴾. جاء في التفسير: أي لتنصروه بالسيف... فتأويل عزرتموهم: نصرتموهم بأن تردوا عنهم أعداءهم.

... والتعزير في كلام العرب: التوقير. والتعزير: النصر باللسان والسيف... وأصل التعزير المنع والرد، فكأن من نصرته قد رددت عنه أعداءه ومنعتهم من أذاه. ولهذا قيل للتأديب الذي هو دون الحد: تعزير. لأنه يمنع الجاني ان يعاود الذنب. الى آخر ما قال.

---

[1] انظر لسان العرب: [ج ٤. ص ٥٦١].

الجهة الثانية: في المعنى الفقهي للتعزير.

يمكن ان يُفهم من كلمات الفقهاء تعريفان للتعزير.

التعريف الاول: وهو المشهور او التقليدي[1]. وهو العدد من الضرب الموكول الى القاضي تعيين عدده. ولم يرد فيه نص.

التعريف الثاني: العدد من الضرب الذي يكون دون الحد. فهو بالنسبة الى الحر دون المئة سوطاً وبالنسبة الى العبد دون الخمسين سوطاً. ان أريد بالحد حد الزنا لغير المحصن. وقد يراد به أقل حد في الشريعة، وهو حد شرب الخمر الذي هو ثمانون للحر وأربعون للعبد. فأقل حد هو أربعون فيجب أن يقتصر التعزير على أقل منها.

ومقتضى التعريف الثاني: ان الفقهاء فهموا من عدد من العقوبات الواردة في الروايات مما هي دون الحد انها تعزير. مع انها بمقتضى التعريف الأول ليست تعزيراً لأنها واردة في نصوص الروايات.

ويمكننا أن نسمع فيما يلي بعض الروايات التي توضح الحال:

صحيحة حماد بن عثمان[2] عن أبي عبد الله عليه السلام. قال: **قلت له: كم التعزير؟ فقال: دون الحد. قال: قلت: دون ثمانين؟ قال: لا. ولكن دون أربعين فانها حد المملوك. قلت وكم ذلك؟ قال: على قدر ما يراه الوالي من ذنب الرجل وقوة بدنه.**

وهذه الرواية تدل على عدة أمور:

أولاً: ايكال التعزير الى رأي الوالي، يعني الولي الشرعي او القاضي، فان القاضي ولي شرعي أيضاً.

ثانياً: ان الولي يجب أن يتقيد في عدد الضرب بالتقييد الشرعي له. ولا يزيد عليه. وهو دون ما كان أدنى الحدود الشرعية، وهي أربعون سوطاً.

ثالثاً: ان الولي له ان يختار في هذه الحدود ما يناسب ذنب المجرم وقوة بدنه. فكلما زاد الذنب زادت العقوبة، كما أنه كلما زادت القوة زادت العقوبة. على أن

---

[1] [مباني تكملة المنهاج: ج ٢. ص ٣٣٧].

[2] الوسائل: كتاب الحدود والتعزيرات. أبواب بقية الحدود. الباب ١. الحديث ٣.

تكون ناقصة على أي حال على الأربعين.

رابعاً: ان المراد مما دون الحد، ليس هو ما دون الحد الأعلى للحد، بل ما دون الحد الأدني منه وهو الأربعون سوطاً، كما ألمحنا الى ذلك قبل قليل. ولا شك انه شكل من أشكال الرحمة بالمذنب.

وفي صحيحة اسحاق بن عمار[1] قال: **سألت أبا ابراهيم عليه السلام عن التعزير كم هو؟ قال: بضعة عشر سوطاً ما بين العشرة الى العشرين.**

والفرق بين الروايتين تسعة عشر سوطاً، فان السابقة تجيز ما دون الحد يعني ٣٩ كحد أقصى. وأما هذه الأخيرة فتجيز الى العشرين، وتمنع الزائد.

ويمكن الجمع بين هاتين الروايتين بعدة وجوه منها:

الوجه الاول: ان الرواية الأخيرة لا تدل على المنع عن الزائد على العشرين، الا باعتبار مفهوم العدد. وهو مما لم تثبت حجيته في علم الأصول.

ويصبح هذا واضحاً من الرواية السابقة حيث تقول: لا، لكن دون الأربعين، فانها واضحة بالمنع عن الزائد بخلاف الرواية الأخيرة.

الوجه الثاني: اذا تنزلنا وفهمنا المنع عما زاد عن العشرين من الرواية الأخيرة، فيمكن حمله على المنع التنزيهي وليس الالزامي، بقرينة دلالة الرواية الأخرى على جوازه. نعم، يبقى الزائد عن عدد ٣٩ ممنوعاً بدلالة كلتا الروايتين.

ولا ينبغي أن يخطر في البال: ان قوله عليه السلام في صحيحة حماد ابن عثمان عن التعزير: على قدر ما يراه الوالي من ذنب الرجل وقوة بدنه. قد يؤدي الى أن يكون الذنب الواحد له شكلان او أكثر من التعزير، وتتعدد عقوبته بذلك بحسب ما في الرجل من قوة بدنية او ضعف.

فان جواب ذلك، يمكن أن يكون بوجوه:

الوجه الاول: ان اختلاف كمية التعزير أمر مفروض في الشريعة، وينبغي أن يؤخذ مسلماً، فانه لا بد أن يختلف باختلاف المجتمعات وتفكير القضاة ومستويات المجرمين الى غير ذلك من الأسباب.

---

[1] المصدر: الحديث ١.

ويمكن القول: ان هذين الضابطين في الرواية وهما: مقدار ذنب الرجل ومقدار قوته البدنية، انما ذكرا لأنهما أهم الضوابط وأغلبهما. والا فالأسباب المؤثرة في ذلك أكثر.

وليس في ذلك من ضرر بعد إيكال الأمر الى القاضي، وهو الشخص الفقيه العادل.

الوجه الثاني: اننا أشرنا أكثر من مرة أن الذنب حين يكون تجاه الله سبحانه، وهو اللانهائي بالقدرة والحكمة ووجوب الطاعة، فيكتسب الفرد أهمية لا نهائية أخلاقية دنيئة. ومعنى ذلك انه يستحق عقوبة لا نهائية. اذن، فأي عقوبة أخرى دونها، فستكون من الرحمة والنعمة في التشريع.

فاذا تم ذلك أمكن القول: ان التعزير كعقوبة، يستحق الفرد فيه أعلى مقاديره. وانما مراد الامام عليه السلام في اشتراط القوة البَدنية هو التخفيف عن الضعيف والرحمة به وليس التشديد على القوي، ليكون الإشكال وارداً.

فان التشديد انما يتمثل في جعل التعزير دون الحد، كحد أعلى، والتخفيف انما يتمثل في ضرورة تقليله مع الضعف . يعني عدم جواز ايقاعه بحيث يستلزم انهيار الفرد تماماً تحت الضرب.

الوجه الثالث: ان الأفراد كما يختلفون في هذين الضابطين المذكورين في الرواية يختلفون أيضاً في أمر مهم آخر، غير انه نفسي وليس محدداً بالدقة الرياضية.

ومن هنا أمكن اهماله بالرواية، وأعني به مقدار العقوبة التي تكون رادعة له، فان المجرمين يختلفون بمقدار العقوبة الرادعة، بمقدار مستوياتهم النفسية والعقلية والعاطفية والدينية وغير ذلك.

فمن حق القاضي اذن، أن يضربه العقوبة الرادعة، ولكن على ان لا تزيد على الحد الأعلى للتعزير، فان حصلت كان الزائد ظلماً لا محالة. لا يختلف في ذلك زيادة الذنب او زيادة القوة البدنية.

فقد يكون الذنب شديداً، الا ان الردع يحصل بسرعة، او بالعكس، كما انه قد تكون قوة البدن شديدة، ولكن يحصل الردع بسرعة وبالعكس، وهكذا. والمهم

في كل ذلك هو ان لا يتجاوز القاضي حده الأعلى.

الجهة الثالثة: هناك بعض الروايات التي فهم منها الفقهاء الزيادة على هذا الحد الذي سمعناه للتعزير، يحسن أن نسمع بعضها الآن:

منها: رواية المفضل بن عمر[1] عن أبي عبد الله عليه السلام: **في رجل أتى امرأته وهي صائمة وهو صائم. قال: ان استكرهها فعليه كفارتان. وان طاوعته فعليه كفارة وعليها كفارة. وان أكرهها فعليه ضرب خمسين سوطاً نصف الحد، وان طاوعته ضرب خمس وعشرين سوطاً، وضربت خمسة وعشرين سوطاً.**

ورواية اسماعيل بن الفضل الهاشمي[2] قال: **سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل أتى أهله وهي حائض. قال: يستغفر الله ولا يعود. قلت: فعليه أدب، قال: نعم خمسة وعشرون سوطاً. ربع حد الزاني. وهو صاغر لأنه أتى سفاحاً.**

فهذه الرواية تسمى التعزير تأديباً وتسميه ربع الحد.

وفي صحيحة أبان بن عثمان[3] قال: **قال أبو عبد الله عليه السلام: ان علياً عليه السلام وجد امرأة مع رجل في لحاف واحد. فجلد كل واحد منهما مئة سوط غير سوط.**

وصحيحة حريز[4] عن أبي عبد الله عليه السلام: **ان علياً عليه السلام وجد رجلاً وامرأة في لحاف واحد، فضرب كل واحد منهما مئة سوط الا سوطاً.**

فقد دلت هذه الروايات على جواز او وجوب العقوبة بمقدار أكثر من أربعين سوطاً. فما هو الوجه في فهم أمثالها من النصوص؟

ويمكن في هذا الصدد اعطاء عدة وجوه:

الوجه الاول: ان هذه المقادير من العقوبات ليست تعزيراً، بل هي من نوع الحد، وان لم تكن حداً كاملاً. وذلك: لأنها معينة في النصوص، وغير موكولة الى تعيين القاضي. وكل ما كان كذلك كان حداً لا تعزيراً. وهذا يطابق التعريف الأشهر

---

[1] الوسائل: ج ١٨. كتاب الحدود والتعزيرات. أبواب بقية الحدود. الباب ١٢. الحديث ١.

[2] المصدر: الباب ١٣. الحديث ٢.

[3] المصدر: أبواب حد الزنا. الباب ١٠. الحديث ٢٠.

[4] المصدر: الحديث ١٩.

والأولى للتعزير، من التعريفين اللذين ذكرناهما في أول هذا الفصل. وخاصة ان هذه الروايات لم تسم هذه العقوبات تعزيراً. وان فهم الفقهاء منها ذلك.

الوجه الثاني: ان القاعدة العامة في التعزير هو ايكال مقداره الى القاضي، غير اننا لو سلمنا ان الروايات المشار اليها هي من قبيل التعزير، فانها تكون تخصيصاً لتلك القاعدة العامة. في كلا المعنيين للتعزير، أعني ايكاله للقاضي وتحديده بما دون الأربعين. لكن يجب الاقتصار في ذلك بالجرائم المنصوص عليها في هذه الروايات دون الجرائم الأخرى.

الوجه الثالث: انه يمكن حمل الزيادة في الضرب على الاستحباب. الا انه لا يخلو من مناقشة لا حاجة الى الدخول في تفاصيلها، فالاكتفاء بالوجهين السابقين أولى.

كتاب الديات

فصل
حديث ظريف

تمهيد

ينقسم كتاب الديات الى عدة أبحاث منها:

أولاً: دية النفس. وهي تكون في القتل العمد، مع التنازل عن القصاص، وفي شبه العمد على القاتل نفسه وفي القتل الخطأ على العاقلة.

ثانياً: الحديث عن العاقلة ومعناها.

ثالثاً: الحديث عن ان دية ما يكون فيه عضو واحد في الجسد ففيه الدية كاملة. وان كان اثنان ففيه نصف الدية. وهكذا.

رابعاً: الحديث عن كفارة القتل. وهي كفارة الجمع بين العتق والصيام والإطعام.

خامساً: الحديث عن التسبيب الى القتل او الإضرار، وما يترتب عليه من أنواع الضمان.

سادساً: ديات الأعضاء تفصيلاً. وهي الأعضاء التي لا يسبب قطعها او الإضرار بها الموت، والا كان قتلاً.

سابعاً: ديات المنافع، وهي النشاطات الحيوية للأعضاء اذا أصابها الضرر كالسمع والبصر والعقل والنشاط الجنسي وغيرها.

وأكثر هذه الابحاث والموضوعات ينبغي ايكال تفاصيلها الى الفقه.

وقد اخترنا هنا الحديث عن ثلاثة موضوعات: هي الحديث عن دية النفس وعن العاقلة وعن ديات الأعضاء.

ونقدم الحديث عن هذا الأخير لطرافته نسبياً. لأن الحديث عن ديات الأعضاء فقهياً يعتمد على طريقين:

الطريق الأول: الاعتماد على القواعد العامة الواردة في النصوص مما هو مربوط بمحل الكلام. كالقاعدة التي تقول: ان الدية في كل ما هو في الجسم منه اثنان، فنصف الدية... وهكذا. او النصوص الواردة في الهاشمة والمنقلة والموضحة. حيث لا يختلف اسمها او عنوانها بين أن تكون في الرأس او في الأعضاء الأخرى. الى غير ذلك.

الطريق الثاني: الاعتماد على رواية ظَرِيف بن ناصح، وهي رواية مطولة جداً منسوبة الى كتاب لهذا المؤلف فيه روايات عديدة عن الديات والجروح والشجاج. وفيها تفاصيل وأرقام كثيرة عن الديات في مختلف أعضاء الجسم، مروية في النهاية عن أمير المؤمنين عليه السلام.

فمن كان من الفقهاء عاملاً بهذه الرواية، كان طريقه أسهل والفكرة لديه أوضح، لأنها بمنزلة المخصص للقواعد العامة التي سمعنا عنها في الطريق الأول.

غير ان بعض الفقهاء، كما سنعرف وهو الصحيح اعتبر سند هذه الرواية غير حجة، فاحتاج بطبيعة الاستنتاج الفقهي الى الطريق الأول.

ونحن عقدنا هذا الفصل أساساً لاثبات ضعف هذه الوراية سنداً، خلافاً للمشهور، بما فيهم سيدنا الأستاذ الذي قواها وعمل بفحواها[1]. وبهذا نكون قد تعرضنا في كتابنا هذا الى (علم الرجال) الذي قل تعرضنا له في الكتب الفقهية السابقة، مع انه من العلوم الأساسية في الاستنتاج الفقهي، كما أشرنا في مقدمة الكتاب.

ثم نعقد كلاماً آخر، نحدد فيه جهة العمل الفقهي والاستنتاج، فيما لو لم تقبل هذه الرواية. كما الحنا اليه في أول هذا التمهيد.

ومن هنا يظهر أن عنوان فصلنا هذا (حديث ظريف) يراد به رواية ظريف بن نافع وليس حديثاً أدبياً آخر.

---

[1] [سيأتي ذكر مصدره لاحقاً بعد صفحات].

ومن هنا يقع الكلام في جهتين:

الجهة الاولى: في اثبات ضعف رواية ظريف.

ويقع الكلام في ذلك ضمن عدة نواحي:

الناحية الاولى: في اسناد الرواية.

قال في الوسائل[1] ما يلي: محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن فضال، ومحمد بن عيسى عن يونس جميعاً قالا: **عرضنا كتاب الفرائض عن أمير المؤمنين عليه السلام على أبي الحسن الرضا عليه السلام فقال هو صحيح.**

وعن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن الحسن بن الجهم. قال: **عرضت على الرضا عليه السلام فقال لي:** اروه **فانه صحيح، ثم** ذكر مثله.

وعنهم: عن سهل عن الحسن بن ظريف عن أبيه ظريف بن ناصح عن عبد الله بن أيوب عن أبي عمرو المتطبب قال: **عرضته على أبي عبد الله عليه السلام قال: أفتى أمير المؤمنين عليه السلام فكتب الناس فتياه وكتب به أمير المؤمنين عليه السلام الى امرائه ورؤوس أجناده،** الخ.

ورواه الصدوق باسناده عن الحسن بن علي بن فضال عن ظريف بن ناصح عن عبد الله بن أيوب عن الحسين الرواسي عن أبي عمر المتطبب قال: **عرضت هذه الرواية على أبي عبد الله عليه السلام، فقال: نعم، هي حق. وقد كان أمير المؤمنين عليه السلام يأمر عماله بذلك. ثم** ذكر الحديث بطوله.

ورواه الشيخ باسناده عن سهل بن زياد.

وباسناده عن محمد بن الحسن بن الوليد عن محمد بن الحسن الصفار عن احمد بن احمد بن عيسى عن الحسن بن علي بن فضال عن ظريف بن ناصح (الى آخر السند).

وعنه عن أحمد بن ادريس عن محمد بن حسان الرازي عن اسماعيل ابن جعفر الكندي عن ظريف بن ناصح (الى آخر السند).

وباسناده عن أحمد بن محمد بن يحيى عن العباس بن معروف عن الحسن بن

---

[1] انظر ج ١٩. ص ٢١٨ وما بعدها.

علي بن فضال عن ظريف بن ناصح (الى آخر السند).

وباسناده عن سهل بن زياد عن الحسن بن ظريف عن أبيه ظريف بن ناصح، قال: **عرضت هذه الرواية على أبي عبد الله عليه السلام**.

وباسناده عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن فضال وعن محمد بن عيسى عن يونس جميعاً عن الرضا عليه السلام. قالا: **عرضنا عليه الكتاب قال: نعم، هو حق. قد كان أمير المؤمنين عليه السلام يأمر عماله بذلك، ثم ذكر مثله. الخ ما قال.**

ثم يكرر صاحب الوسائل ـ عليه الرحمة ـ في الأبواب التي تلي ذكر ذلك من كتابه قوله: محمد بن يعقوب بأسانيده السابقة الى كتاب ظريف بن ناصح عن أمير المؤمنين عليه السلام.

وقال في باب بعده: محمد بن يعقوب[1] عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس وعن ابيه عن ابن فضال جميعاً عن ابي الحسن الرضا عليه السلام. قال يونس: **عرضت عليه الكتاب، فقال: هو صحيح، وقال ابن فضال: قال: قضى أمير المؤمنين عليه السلام: اذا أصيب الرجل الخ.**

ويكرر نفس السند في موضع آخر غير انه يقول[2] وعنه عن أبيه عن ابن فضال.

وقال في موضع آخر من الوسائل[3]: محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن اسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: **قضى أمير المؤمنين عليه السلام في اللطمة، الخ.**

وقال في موضع آخر[4]: محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن محبوب عن اسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: **قضى أمير المؤمنين عليه السلام في الجروح في الأصابع اذا أوضح العظم... الخ.**

---

[1] المصدر: ص ٢٨٧.

[2] المصدر: ص٢٩٠.

[3] المصدر: ٢٩٥.

[4] [المصدر: ص ٢٩٧].

الناحية الثانية: في الأسانيد المحذوفة من الروايات السابقة، لمجرد احاطة القارئ بفكرة مختصرة.

تحذف عادة بعض الأسانيد، يعني بعض الرواة الواقعين في سلسلة السند من أجل الاختصار وكونها واضحة مشاراً اليها في مقدمة الكتاب.

وما سبق من الاسناد حذف منه ما يلي:

أولاً: محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن ابراهيم.

يروى عنه تارة بالمباشرة او بواسطة (عدة من أصحابنا)، وبالأساس فان علي بن ابراهيم القمي هذا من مشايخ الشيخ الكليني مباشرة.

ثانياً: محمد بن يعقوب الكليني[1] عن سهل بن زياد عن طريق (عدة من أصحابنا) وهم: علي بن محمد بن علان ومحمد بن عبد الله ومحمد بن الحسن ومحمد بن عقيل الكليني عن سهل بن زياد نفسه.

ثالثاً: الشيخ محمد بن الحسين بن بابويه الصدوق عن الحسن بن علي بن فضال.

يروي الشيخ الصدوق عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن علي بن فضال.

رابعاً: الشيخ الطوسي محمد بن الحسن عن سهل بن زياد. يروي كتابه في الحديث عن ابن أبي جيد عن محمد بن الحسن عن محمد بن يحيى عن محمد بن أحمد بن يحيى عنه.

خامساً: الشيخ الطوسي عن محمد بن الحسن بن الوليد. يروي الشيخ عن الشيخ المفيد عن الشيخ الصدوق عن أبيه عنه.

سادساً: الشيخ الطوسي عن أحمد بن محمد بن يحيى: يروي الشيخ الطوسي عن الشيخ المفيد عنه. ويروي أيضاً عن الشيخ الكليني عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن يحيى.

سابعاً: الشيخ الطوسي عن علي بن ابراهيم. يروي عن الشيخ المفيد عن

---

[1] الوسائل: ج ٢٠. ص ٣٤.

الشيخ الصدوق عن أبيه ابن بابويه، ومحمد بن الحسن وحمزة بن محمد العلوي ومحمد بن علي بن ماجيلويه عن علي بن ابراهيم، كما يروي عنه أيضاً عن طريق جماعة عن أبي محمد الحسن بن حمزة العلوي الطبري عنه.

الناحية الثالثة: تنتهي كل الاسناد السابقة الى الرواية المطولة المعروفة المشار اليها: الى ظريف بن ناصح (وقد عرفت الرواية باسمه) عن عبد الله بن أيوب عن الحسين الرواسي[1] عن أبي عمر المتطبب. فتتوقف صحة الرواية على وثاقة هؤلاء. وسنسمع ان سيدنا الأستاذ قد عمل بها وبالغ في وثاقتها وكاد ان يقول باستفاضتها او تواترها. وسيأتي مناقشة كل ذلك.

وأول مرحلة هو التأكد من وثاقة كل هؤلاء الأربعة. فلو كان واحداً منهم غير موثوق فضلاً عن الجميع لم تكن معتبرة حتى الراوي الممدوح الذي لم يوثق. فان الصحيح هو عدم العمل بروايته وعدم اعتبارها. وانما يشترط في الرواية التصريح بوثاقته او ما يساويها من الصفات.

ومن هنا سنذكر هذا الجانب من ترجمة كل من هؤلاء الأربعة المشار اليهم.

اما (ظريف بن ناصح): فقد قال النجاشي عنه[2]: ظريف بن ناصح كوفي نشأ ببغداد، ثقة في حديثه صدوقاً له كتب منها كتاب الديات (وهو الذي نتحدث عنه) رواه عدة من أصحابنا. أخبرنا عدة من أصحابنا عن أبي غالب أحمد بن محمد قال: قرأ على عبد الله بن جعفر وأنا أسمع قال: حدثنا الحسن بن ظريف عن أبيه به. وكتابه (الحدود): أخبرناه عدة من أصحابنا عن جعفر بن محمد قال: حدثنا القاسم بن محمد بن علي بن ابراهيم الهمداني، قال: حدثنا أبي عن أبيه علي بن ابراهيم عن ظريف، الخ ما قال.

وقال الشيخ: ظريف بن ناصح له كتاب الديات: أخبرنا به الشيخ المفيد أبو عبد الله رحمه الله، عن أبي الحسن أحمد بن محمد بن الحسن ابن الوليد. وأخبرنا

---

[1] وقع الحسين الرواسي في سند الصدوق بين ابن أيوب وأبو عمر، وهو غير موجود في سند الكليني.

[2] انظر معجم رجال الحديث: ج ٩. ص ١٧٩.

ابن أبي جيد عن محمد بن الحسن بن الوليد عن محمد بن الحسن الصفار عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن علي بن فضال عنه.

وعده الشيخ الطوسي في رجاله من أصحاب الباقر عليه السلام قائلاً: ظريف بن ناصح بياع الأكفان.

وأما (عبد الله بن أيوب): فقد قال النجاشي عنه[1]: عبد الله بن أيوب بن راشد الزهري بياع الزطي. روى عن جعفر بن محمد عليه السلام: ثقة. وقد قيل فيه تخليط. له كتاب نوادر.

وقال الشيخ: عبد الله بن أيوب بن راشد، له كتاب أخبرنا جماعة عن التلعكبري عن علي بن حبشي بن قوني الكاتب عن حميد بن زياد. قال: حدثنا القاسم بن اسماعيل عن عبد الله بن أيوب بن راشد.

وليس كتابه هذا المشار اليه هو كتاب الديات الذي نتحدث عنه. على ان عبد الله بن أيوب غير منحصر بابن راشد هذا بل هو مردد بين جماعة أكثرهم غير موثق.

(واما الحسين الرواسي): فلم تذكر له ترجمة حال، فضلاً عن أن ينص على مدحه او توثيقه.

(واما ابو عمر المتطبب): فلم يوثق ولم يذكر بمدح ولا قدح، بل لم يذكر اسمه على الاطلاق، بل اكتفوا بذكر كنيته، واختلفوا فيها بين: أبي عمر وأبي عمرو، ولقب بالمتطبب والطبيب أيضاً.

ومن هنا يتضح ان هذا السند ممتلئ بعدة إشكالات:

أحدهما: جهالة حال أبي عمر المتطبب. وبه تكون الرواية ساقطة عن الحجية سنداً.

ثانيهما: جهالة حال الراوي الذي يروي عنه أبو عمرو هذا، وهو حسين الرواسي ـ كما في سند الصدوق (ره) ـ.

ثالثهما: ما سمعناه عن عبد الله بن أيوب، بأنه: قيل فيه تخليط. وهو بالرغم

---

[1] المصدر: ج ٢٠. ص ١٢٠.

من ان توثيقه موجود، الا ان الوثاقة لا تنافي التخليط. لأن التخليط حالة لا اختيارية تصيب الإنسان لا يتعمدها. والثقة هو الذي لا يتعمد الكذب او الذي يتحاشى الكذب عمداً. والإخبار عن تخليط ليس بكذب عمدي وان كان كذباً واقعاً.

وعلى أي حال، فمع احتمال التخليط في الراوي لا يمكن العمل بروايته لأنه يسقط جريان الأصول المؤمّنة عن التحريف او يجعل جريانها صعباً عرفاً وشرعاً.

اذن، فمع وجود كلا هذين الإشكالين في سند الرواية، فانها تسقط عن الحجية.

الناحية الرابعة: في الوجوه المحتملة التي يمكن بها الدفاع عن حجية سند هذه الرواية:

الوجه الأول: استفاضة هذه الرواية او تواترها. باعتبار روايتها من قبل جمع كثير من الرواة ولها عدد من الاسناد. كما سمعناه في الناحية الأولى من هذه الجهة.

غير أن هذا الوجه لا يتم، لأن التواتر والاستفاضة معاً، لا يتمان إلا مع وجود تعدد الاسناد الى الامام عليه السلام، وهو هنا الامام أمير المؤمنين عليه السلام، او الامام أبو عبد الله الصادق عليه السلام، الذي تقول الرواية انه عرض عليه الكتاب فصححه وأقره، وبعض الاسناد يسمي الامام أبي الحسن الرضا عليه السلام كما سمعنا هناك.

والمهم الآن هو أن نقول: ان التواتر والاستفاضة ينقطعان ان رجعا في مراحل السند الى رواة قليلين فضلاً عما اذا كان واحداً، وقد عرفنا في الناحية السابقة (الثالثة) الى ان كل الاسناد تنتهي الى واحد. وهو ظريف بن ناصح عن واحد وهو عبد الله بن أيوب عن واحد، وهو أبو عمر المتطبب، وهذا الأخير مجهول الحال. اذن، فيرجع التواتر كله الى شخص واحد مجهول الحال. فكيف يمكن تصحيحه؟

الوجه الثاني: ان هذه الرواية قد أخذ بها المشهور او عمل بها، وعمل المشهور بالرواية يدعم السند ويجبر ضعفه، فتكون الرواية معتبرة.

وجوابه: ان ما هو الصحيح في علم الأصول هو ان عمل المشهور ليس جابراً للسند ما لم يبلغ الاجماع، والاجماع هنا غير حاصل جزماً لمخالفة جماعة من فقهائنا لذلك. واعتبارهم الرواية ضعيفة السند.

الوجه الثالث: ان الطريق غير منحصر بالطريق الضعيف الذي أشرنا اليه، بل توجد روايات صحيحة السند مما سمعناه في الناحية الأولى تدعم سند هذه الرواية، ومن هنا يكون نصها حجة ومعتبراً.

وفيما يلي لا بد أن نشير الى أهم الروايات السابقة لنرى مقدار دعمها لذلك السند الضعيف:

منها: صحيحة يونس السابقة: عرضنا كتاب الفرائض عن أمير المؤمنين عليه السلام على أبي الحسن الرضا عليه السلام، فقال: هو صحيح.

والاستشهاد بهذه الرواية يتوقف على أن المراد من كتاب الفرائض هو رواية ظريف بن ناصح التي ناقشها. وهذا لا يخلو من عدة وجوه من المناقشة، ولا أقل من احتمال عدمه وعدم تعين المعنى فيه، الأمر الذي يجعل اللفظ مجملاً بالنسبة اليه.

على أن لفظ الفرائض ظاهر بفرائض الارث، ولا ربط له عرفاً ومتشرعياً بالديات. ولا أقل من احتمال ذلك.

وعن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن الحسن بن الجهم قال: عرضته على الرضا عليه السلام، فقال: أروه فانه صحيح، ثم ذكر مثله.

ومهما يكن الحال في دلالة هذه الرواية، فانها غير تامة سنداً، بالحسن بن الجهم، لأنه اما ان يكون مردداً بين الثقة والضعيف، واما أن يكون متعيناً في الضعيف، وهو الذي يروي عن الامام الرضا عليه السلام.

ومنها: صحيحة أخرى ليونس عن الرضا عليه السلام قالا: عرضنا عليه الكتاب، قال: نعم. هو حق قد كان أمير المؤمنين عليه السلام يأمر عماله بذلك، ثم ذكر مثله.

ويدعم الاستدلال بهذه الرواية مضافاً الى صحة سندها ما دلت عليه من ان أمير المؤمنين عليه السلام كان يأمر عماله بذلك. يعني بصفتهم قضاة وحكاماً بين الناس في مختلف الأقاليم.

ويدعمه قوله أيضاً. ثم ذكر مثله، يعني به نفس الرواية المطولة التي يسميها الفقهاء (رواية ظريف) والتي نتحدث عنها.

ويمكن المناقشة في الاستدلال بهذه الرواية من عدة وجوه:

الوجه الاول: احتمال كون رواية يونس هذه هي نفس الرواية السابقة عنه، بمعنى انهما تتحدثان عن شيء واحد، او عن واقعة واحدة. ومن المعلوم عملياً ان كلامهما يختلف. ولا أقل ان الأمرين اللذين دعمنا بهما الاستدلال في الرواية الثانية غير موجودين في الأولى. وهما قوله: قد كان أمير المؤمنين عليه السلام يأمر عماله بذلك. وقوله: ثم ذكر مثله.

ويدعم احتمال وحدة الروايتين: ان الرواة من علي بن ابراهيم الى يونس وهو الأخير هم أنفسهم في كلا الموردين.

وقد يرد الى الذهن ان الرواية الثانية تحتوي على هذه الزيادات عن الأولى. وهي ترويها بسند صحيح، ولا تنفي وجودها الرواية الأولى.

وجوابه: انه في الامكان القول ان الرواية الأولى تنفي هذه الزيادات لأن كل رواية فانها ذات سياق ظهوري باستيعاب النقل من كل ما صدر عن الامام عليه السلام مما يرتبط بمحل الكلام، ويكون قرينة عليه.

ومعه فان كانت الرواية الأولى ساكتة عن الزيادات فهي بمنزلة النافية لها، ومعه تتعارض هذه الدلالة منها مع دلالة الرواية الثانية على وجود هذه الزيادات، فتتساقط بالتعارض لصحة السندين او ـ كما قلنا ـ لاتحاد السندين، فلا ندري ان هؤلاء الرواة نقلوا النص الأول او الثاني.

الوجه الثاني: انه لا دليل على ان هذه الرواية تتحدث عن كتاب الديات الذي نتحدث عنه. فانها انما تقول: عرضنا عليه الكتاب. وأما ما هو هذا الكتاب؟ فليس فيها ما يدل عليه.

وعلى تقدير صحة الوحدة بين الروايتين كما أشرنا في الوجه الأول. اذن، يكون المقصود من الكتاب: كتاب الفرائض، وقد سبق أن تكلمنا عنه. وأما على تقدير كونها رواية أخرى فتكون أكثر اجمالاً في معنى الكتاب. ومعه، لا يبقى دليل على أن أمير المؤمنين كان يأمر عماله بتطبيق الديات التي توجد في رواية ظريف.

الوجه الثالث: ان قوله: ثم ذكر مثله. لا دليل على انه هو نفس حديث ظريف الذي نتحدث عنه، بل لعله أمر آخر، اما أجنبي عنه، او مختلف معه في التفاصيل

حكماً او موضوعاً. وأعني بالحكم انه قد يعين ديات لنفس الجنايات لكن بمقادير مختلفة، وأعني بالموضوع احتمال أن يكون أقل جداً من حديث ظريف الذي اعتمده المشهور.

وقد يخطر في البال ان شهادة صاحب الوسائل بالمماثلة كافية في الحجية لاثبات ذلك. غير أن هذا في نفسه غير محتمل، بل الوثوق على خلافه إن أردنا المماثلة بالدقة، وإن أردنا المماثلة في الجملة، فقد لا يعدو الأمر ما ذكرناه.

الوجه الرابع: إن هذه الرواية كالرواية السابقة المماثلة لها ليست صحيحة بالمعنى المصطلح كما هو ظاهر عبارة السيد الأستاذ: بل هي حسنة، بابراهيم بن هاشم الذي لم يتم توثيقه. فقد رواها علي بن ابراهيم القمي عن أبيه: ابراهيم بن هاشم.

غير ان هذا الوجه لا يتم لأن الروايات الحسنة، وان لم تكن حجة عموماً. الا ان هذا ليس عاماً لكل الرواة، بل هناك البعض منهم يعتبرون حجة في الرواية كابراهيم بن هاشم والنوفلي وغيرهما.

فالمتحصل: ان اعتبار رواية ظريف بن ناصح رواية معتبرة، أمر قابل للمناقشة جداً، خلافاً لما قواه السيد الأستاذ[1] وصححه، وان كانت هناك رواية معتبرة في الديات فهي ليست لظريف هذا، بل مروية شفوياً عن الامام الرضا عليه السلام بالسندين الصحيحين عن يونس.

ومعه، فمناقشة الشهيد الثاني[2] في المسالك في مستند هذه الرواية في محلها.

ومعه، فمهما أشير في الوسائل او غيرها من كتب الحديث الى نص معين على انه: من رواية ظريف. فانها ذات سند غير معتبر.

وما قاله السيد الأستاذ من انه لا مجال للمناقشة في سندها أصلاً[3] قابل للمناقشة كما رأينا.

---

[1] انظر مباني تكملة المنهاج: ج ٢. ص ٢٧١.

[2] الصفحة والمصدر. [انظر أيضا المسالك: ج ١٥. ص ٢٠٩، ٤٠٣].

[3] المصدر والصفحة.

على ان السيد الأستاذ قد تكرر منه التعبير عنها على انها: معتبرة ظريف. وهو ينافي قوله عنها انها مروية باسناد صحيحة[1] لأنها عندئذ تكون صحيحة لا معتبرة فقط، إلا أن يعتقد أن ما روي بالسند الصحيح غيرها، كما أشرنا. اذن، فهي ليست معتبرة، بل تبقى باسنادها التي رواها الصدوق، وقد اعترف السيد الأستاذ بأنها كلها ضعيفة[2].

اذن، فكيف تقع هذه الرواية طرفاً للمعارضة مع الصحاح. كما مال اليه سيدنا الأستاذ أحياناً[3]، بل الصحيح، تقدم الصحاح عليها لانتفاء مقتضى الحجية فيها.

الجهة الثانية: من هذا الفصل، في العمل الفقهي لدى الاستدلال على ديات الأعضاء بعد أن ثبت ضعف سند رواية ظريف بن ناصح.

وهذا سؤال لا يجاب عليه عادة إلا في الفقه. ولا مجال له هنا، غير أننا نذكر هنا عدداً من الأساليب المتيسرة فقهياً، محيلين التفاصيل الى الاستدلال الفقهي الخالص:

الأسلوب الأول: الاعتماد على الروايات الدالة على ان كل ما في الجسم من عضو واحد ففيه الدية كاملة، وما كان فيه من عضوين ففيه نصف الدية وما فيه أكثر فعلى حسابه:

كصحيحة عبد الله بن سنان[4] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **ما كان في الجسد منه اثنان ففيه نصف الدية. مثل اليدين والعينين. قال: قلت: رجل فقئت عينه. قال: نصف الدية. قلت: فرجل قطعت يده. قال: ففيه نصف الدية...** الخ الرواية.

وصحيحة الحلبي[5] عن أبي عبد الله عليه السلام: **في الرجل يكسر ظهره. قال: الدية كاملة، وفي العينين الدية، وفي احداهما نصف الدية، وفي الأذنين الدية، وفي**

---

[1] المصدر والصفحة.

[2] المصدر والصفحة.

[3] المصدر: ٣٠٣.

[4] الوسائل: [ج ١٩]. كتاب الديات. أبواب ديات الأعضاء. الباب ١. الحديث ١.

[5] المصدر: الحديث ٤.

احداهما نصف الدية، وفي الذكر اذا قطعت الحشفة وما فوق الدية، وفي الأنف اذا قطع المارن الدية، وفي الشفتين الدية.

الأسلوب الثاني: الأخذ بفقرات مما سماه الفقهاء برواية ظريف، لكنه لم يرد عن ظريف نفسه، بل روي بأسانيد صحيحة.

كصحيحة يونس[1] **انه عرض على أبي الحسن الرضا عليه السلام كتاب الديات وكان فيه: في ذهاب السمع كله ألف دينار، والصوت كله من الغنن والبحح ألف دينار، والشلل في اليدين كلتاهما ألف دينار، وشلل الرجلين ألف دينار.** الخ الرواية.

وصحيحة أخرى ليونس[2] عن الرضا عليه السلام، وفيها: **وقضى عليه السلام في صدغ الرجل اذا اصيب فلم يستطع أن يلتفت إلا ما انحرف الرجل نصف الدية خمسمئة دينار، وما كان دون ذلك فبحسابه. فان أصيب الحاجب فذهب شعره كله فديته نصف دية العين مئتا دينار وخمسون ديناراً. فما أصيب منه فعلى حساب ذلك.**

والظاهر ان ما يوازي رواية ظريف، مما رويَ بسند صحيح كله ينتهي الى يونس. وهو نتف قليلة متفرقة، وليست كرواية ظريف المطولة التي تملأ كتاباً كاملاً، ربما بمئة صفحة او أكثر.

الأسلوب الثالث: ما دل على ان المرأة تساوي الرجل في الدية الى الثلث، فاذا بلغت ثلث الدية رجعت الى النصف، بأن تكون دية المرأة نصف دية الرجل:

كصحيحة أبي بصير[3] قال: **سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجراحات. فقال: جراحة المرأة مثل جراحة الرجل حتى تبلغ ثلث الدية، فاذا بلغت ثلث الدية سواء، أضعفت جراحة الرجل على جراحة المرأة. وسن الرجل وسن المرأة سواء.**

وصحيحة أبان بن تغلب[4] قال: **قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في رجل**

---

[1] المصدر: الباب ١. الحديث ٢.

[2] المصدر: الباب ٢. الحديث ٥.

[3] المصدر: أبواب قصاص الطرف. الباب ١. الحديث ٢.

[4] المصدر: أبواب ديات الأعضاء. الباب ٤٤. الحديث ١.

قطع اصبعاً من أصابع المرأة كم فيها، قال: عشرة من الابل، قلت: قطع اثنين، قال: عشرون، قلت: قطع ثلاثاً. قال: ثلاثون. قلت: قطع أربعاً. قال: عشرون. قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟! ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قاله ونقول: الذي جاء به شيطان. فقال: مهلاً يا أبان. هذا حكم رسول الله ﷺ: ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية. فاذا بلغت الثلث رجعت الى النصف، يا أبان انك أخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين.

الأسلوب الرابع: ما دل من الروايات المعتبرة على تقدير الجراحات بأقسامها:

كصحيحة الحلبي[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **في الموضحة خمس من الابل وفي السمحاق أربع من الابل، والباضعة ثلاث من الابل والمأمومة ثلاث وثلاثون من الابل والجائفة ثلاث وثلاثون والمنقلة خمس عشرة من الابل.**

وقد سبق أن فسرنا هذه العناوين او التعابير في كتاب القصاص في فصل خاص بقاموس الدعاوى. ومن الواضح انها تشمل ما كان في الرأس واليدين والرجلين والصدر والظهر جميعاً. نعم، لا تصدق في البطن من أمام او من أحد الجانبين. لأن أكثرها لا تنطبق إلا في مورد وجود العظم تحت اللحم، وهو غير متوفر في البطن.

وليست هذه العناوين خاصة بالرأس، كما هو ظاهر السيد الأستاذ[2] بل نص عبارته.

الى غير ذلك من الأساليب الفقهية التي تختلف باختلاف مواردها، كنسبة دية العبد الى دية الحر، ونسبة دية الذمي الى دية المسلم. ومتى يتكفل الفرد الدفع اليه، ومتى تتكفل العاقلة دفعها وهكذا، وهذا ما يحتاج الى تفاصيل كثيرة جداً ينبغي أن تبقى موكولة الى الفقه.

---

[1] المصدر: [ج ١٩]. أبواب ديات الشجاج والجراح. الباب ٢. الحديث ٥.

[2] تكملة منهاج الصالحين: [ج ٢]. ص ١٣٤.

فصل
دية النفس

دية النفس: هي دية القتل، على اعتبار ان القتل يذهب بالنفس، ويزيلها عن البدن.

وهذه الدية تختلف في الكمية باختلاف نوع المقتول من البشر. غير أن الدية الكاملة هي دية الذكر الحر المسلم المقتول ظلماً.

فبقولنا: الذكر، خرجت الأنثى، وهي ديتها نصف دية الرجل. وبقولنا: الحر، خرج العبد، فان ديته قيمته، سواء كان ذكراً أم أنثى، كبيراً أم صغيراً. وبقولنا المسلم، خرج غير المسلم. فان هناك من الروايات ما يدل على كون ديته ثمانمئة درهم[1].

وبقولنا: المقتول ظلماً، خرج المقتول عن استحقاق، كما لو كان قاتلاً او محارباً فاستحق القتل. فان دمه عندئذ يكون هدراً.

وبكل هذه الصفات التي تدل بمضمونها العام على قتل إنسان متكامل، خرج الجنين الذي لم تلجه الروح. فان له عدة ديات مختلفة حسب عمره. فان ولجته الروح كان له الدية كاملة، فضلاً عن الصبي، وان لم يبلغ مبلغ الرجال.

وبقولنا: دية النفس او القتل، خرجت ديات الأعضاء والمنافع التي هي الفعاليات الحيوية. والمفروض فيها جميعاً عدم وصولها الى حد الوفاة. بخلاف القتل فان المفروض فيه ذلك.

والأهم من الحديث فيما يلي هو الكلام عن الدية الكاملة، ولعلنا نتحدث عن بعض التفاصيل في ملحقات هذا الفصل.

---

[1] [الوسائل: ج ١٩. كتاب الديات. أبواب ديات النفس. الباب ١٣].

وعلى أي حال، يقع الكلام فيما يلي ضمن عدة جهات:

الجهة الاولى: في سرد الأخبار الدالة على ذلك لاعطاء القارئ الكريم صورة متكاملة عن أصحها سنداً وأوضحها دلالة.

منها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج[1] قال: **سمعت ابن أبي ليلى يقول: كانت الدية في الجاهلية مئة من الابل فأقرها رسول الله ﷺ ثم انه فرض على أهل البقر مئتي بقرة وفرض على أهل الشاة ألف شاة ثنيّة. وعلى أهل الذهب ألف دينار، وعلى أهل الورق (وهي الفضة) عشرة آلاف درهم. وعلى أهل اليمن مئتي حلة، قال: عبد الرحمن بن الحجاج: فسألت أبا عبد الله عليه السلام عما روى ابن أبي ليلى فقال: كان علي عليه السلام يقول: الدية ألف دينار وقيمة الدينار عشرة دراهم وعشرة آلاف لأهل الأمصار، وعلى أهل البوادي مئة من الابل، ولأهل السواد مئة بقرة او ألف شاة.**

وصحيحة أبي بصير[2] في حديث قال: **سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الدية؟ فقال: دية المسلم عشرة آلاف من الفضة وألف مثقال من الذهب وألف من الشاة على أسنانها أثلاثاً. ومن الابل مئة على أسنانها ومن البقر مئتان.**

وصحيحة جميل بن دراج[3] في الدية قال: **ألف دينار او عشرة آلاف درهم. ويؤخذ من أصحاب الحلل الحلل، ومن أصحاب الابل الابل، ومن أصحاب الغنم الغنم، ومن أصحاب البقر البقر.**

وعن ابن أبي عمير عن جميل وعن حماد عن الحلبي[4] عن أبي عبد الله عليه السلام **قال: الدية عشرة آلاف درهم، او ألف دينار. قال جميل: قال أبو عبد الله عليه السلام: الدية مئة من الابل.**

وصحيحة العلا بن الفضيل[5] عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث، قال: **والخطأ مئة من الابل او ألف من الغنم، او عشرة آلاف درهم او ألف دينار. وان كانت من**

---

[1] الوسائل: [ج ١٩]. كتاب الديات. أبواب ديات النفس. الباب ١. الحديث ١.

[2] المصدر: الحديث ٢.

[3] المصدر: الحديث ٤.

[4] [المصدر: الحديث ٥].

[5] المصدر: الحديث ١٣.

الابل فخمس وعشرون جذعة. والدية المغلظة في الخطأ الذي يشبه العمد الذي يضرب بالحجر والعصا الضربة والاثنين، فلا يريد قتله، فهي أثلاث: ثلاث وثلاثون حقة. وثلاث وثلاثون جذعة وأربع وثلاثون ثنية كلها خلفة من طروقة الفحل. وان كانت من الغنم فألف كبش. والعمد هو القود او رضا ولي المقتول.

وصحيحة أبي بصير[1] قال: **سألته عن دية العمد الذي يقتل الرجل عمداً، قال: فقال: مئة من فحولة الابل المسان، فان لم يكن ابل فمكان كل جمل عشرون من فحولة الغنم.**

وروى العياشي[2] في تفسيره عن عبد الرحمن عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: كان علي عليه السلام **يقول: في الخطأ خمسة وعشرون بنت لبون وخمس وعشرون بنت مخاض وخمس وعشرون حقة وخمس وعشرون جذعة. وقال: في شبه العمد ثلاث وثلاثون جذعة، وثلاث وثلاثون ثنية الى بازل عامها كلها خلفة. وأربع وثلاثون ثنية.**

فهذه مجموعة من الروايات الواردة لتعيين كمية ونوعية الدية. ولعلنا الآن قد استوعبنا كل ما هو معتبر سنداً مما هو وارد في هذا الباب.

الجهة الثانية: في أهم مداليل هذه الروايات.

تدل هذه الروايات على أن الدية ليست نوعية واحدة، بل هي خصال عديدة. بل هي ستة على وجه التعيين:

الأولى: ألف دينار. ويراد به الدينار الذهبي الذي كان متعارفاً في صدر الاسلام، ووزنه ثمانية عشر قيراطاً، وهو المثقال الشرعي.

الثانية: عشرة آلاف درهم من الفضة. على اعتبار أنه كان في ذلك الحين يصرف او يبدل الدينار الذهبي بعشرة دراهم فضية.

والظاهر ان وزن الدرهم من الفضة بوزن الدينار من الذهب، وهو مثقال شرعي. ولكن قال سيدنا الأستاذ[3] : ان وزن عشرة دراهم خمسة مثاقيل صيرفية

---

[1] المصدر: الباب ٢. الحديث ٣.

[2] المصدر: الحديث ١٠.

[3] منهاج الصالحين: ج ١. ص ٣٢٤.

وربع. فالدرهم نصف مثقال صيرفي وربع عشره. وقد سبق في كتاب الزكاة من كتابنا هذا، أن حققنا مقدار الدرهم مفصلاً، فراجع.

الثالثة: مئة من الابل في القتل الخطأ وفي شبه العمد، يشترط أن يكون المئة ذو أسنان معينة. ثلاث وثلاثون حقة: هي أنثى الابل التي أتمت ثلاث سنوات ودخلت في الرابعة، وثلاث وثلاثون جذعة: وهي أنثى الابل التي أتمت أربع سنين ودخلت في الخامسة. وأربع وثلاثون ثنية: وهي أنثى الابل التي أتمت سنتين ودخلت في الثالثة، ويعبر عنها ببنت اللبون أيضاً. بشرط أن تكون كلها خلفة طروقة الفحل. ويراد بالخلفة ما امتلأت أخلافها باللبن، والأخلاف للدواب بمنزلة الثدي للمرأة. ويراد من طروقة الفحل أحد معنيين محتملين:

المعنى الاول: قابليتها حسب عمرها من أن يأتيها الفحل. إلا ان هذا المعنى أمر مستأنف باعتبار الاستغناء عنه بكونها جذعة او حقة، وهما قابلان في عمرها لذلك.

المعنى الثاني: ان الفحل قد أتاها فعلاً. فمعنى طروقة الفحل: مطروقة الفحل فعلاً، وهذا هو الأظهر بعد النقاش بالمعنى الأول.

الرابعة: مئتين من البقر، ويجزي منه كل أنواعه حتى الجاموس.

الخامسة: من خصال الدية: ألف من الغنم. وقد عبرت بعض الروايات عنها بالشاة، وبعضها بالكبش، وبعضها بفحولة الغنم. والظاهر ان كفارة شبه العمد هو الأخيرين.

وهذا معناه ان الشريعة اعتبرت كل جمل بعشرة من الغنم. ولعله كان السوق على ذلك في زمن رسول الله ﷺ.

وقد سمعنا من صحيحة أبي بصير قوله عليه السلام: **فان لم يكن ابل فمكان كل جمل عشرون من فحول الغنم.** انتهى. وهذا يعني ان عدد الغنم سيكون ألفين بعملية حساب بسيطة:

١٠٠ × ٢٠ = ٢٠٠٠

غير ان هذه النتيجة غير محتملة فقهياً، فلا تكون هذه الرواية حجة من هذه الناحية.

السادسة: مئتي حلة. وهذا يعني تسعير الحلة بخمسة دنانير، لأن:

١٠٠٠ ÷ ٢٠٠ = ٥

وبخمسين درهماً لأن ١٠٠٠٠ ÷ ٢٠٠ = ٥٠

وبنصف جمل لأن ١٠٠ ÷ ٢٠٠ = ١/٢

بعد تسعير الجمل بعشرة دنانير لأن: ١٠٠٠ ÷ ١٠٠ = ١٠

وكذلك تسعير الحلة ببقرة واحدة، وبخمسة رؤوس غنم لأن:

١٠٠٠ ÷ ٢٠٠ = ٥، بعد تسعير الرأس منها بدينار، لأن:

١٠٠٠ ÷ ١٠٠٠ = ١، وتسعير الجمل بعشرة أغنام، لأن:

١٠٠٠ ÷ ١٠٠ = ١٠

ويلاحظ ان عدد الدنانير والأغنام واحد في الدية وهو ألف. وعدد البقر والحلل واحد، وهو مئتان، ومئة من الابل، وعشرة آلاف من الدراهم.

وهذه التسعيرات كلها اعتبارية لا أثر لها شرعاً وفقهياً، وانما يحس الفرد انها كانت دخيلة في الحكمة الالهية لاختيار هذه الأرقام بعينها للدية بمختلف أنواعها. والحكمة الالهية لا يمكن مناقشتها. وسيأتي في الجهة الآتية بعض الإيضاحات حول تفاصيل ذلك.

الجهة الثالثة: في محاولة الجواب على أهم الأسئلة الواردة حول الدية عامة ومداليل تلك الروايات خاصة.

السؤال الاول: ان الروايات السابقة دلت على شكلين من أعمار الابل في دية شبه العمد، فبأي منهما نأخذ؟

الشكل الاول: ما دلت عليه صحيحة العلا بن الفضيل من كونها ثلاثاً وثلاثون حقة، وثلاث وثلاثون جذعة، وأربع وثلاثون ثنية وهي بنت اللبون.

الشكل الثاني: ما دلت عليه رواية العياشي: من كون الدية خمسة وعشرون بنت لبون وخمسة وعشرون بنت مخاض وخمسة وعشرون حقة وخمس وعشرون جذعة.

إلا ان هذا التعارض بين الروايتين وهمي، لأن رواية العياشي تنص على ان

هذا الشكل الثاني انما هو للخطأ المحض. وتعد من الابل ما يشبه صحيحة الفضيل في شبه العمد، كل ما في الأمر اننا إن اعتبرنا رواية العياشي حجة لزمنا التعبد بالشكل الثاني من أعمار الابل في الخطأ المحض. ولم يجز مطلق المئة كيف كان.

السؤال الثاني: إن رواية جميل بن دراج تنص على انه يؤخذ من أصحاب الحلل الحلل. ومن أصحاب الابل الابل، ومن أصحاب الغنم الغنم، ومن أصحاب البقر البقر. فهل يعني ذلك تعين الحكم وجوباً أم لا؟ بمعنى أن شخصاً من أصحاب الابل أراد دفع الدية من الغنم او من البقر، فانها لا تكون مجزية.

وجواب ذلك: ان المستفاد بوضوح من هذا الجعل الشرعي، انما هو لأجل التسهيل على الناس، فيدفع كل منهم ما هو متيسر لديه من الأموال ولا يكلفه الشارع على دفع ما ليس لديه والتعب في سبيل حصوله.

ولا شك ان دفع الفرد مما ليس لديه من أنواع الدية مجز شرعاً، ولم يقل أحد من الفقهاء بعدم إجزائه. اذن فالحكم بالإجزاء هنا اما بسبب الاجماع عليه او بسبب سياق التسهيل والامتنان في الرواية، الذي يعني أن دفع الفرد مما ليس لديه، انما هو محاولة منه لتصعيب الأمر على نفسه وتشديده عليه، وهو أولى بالثواب والجزاء والاجزاء.

السؤال الثالث: إن أصناف الدية تختلف بأقيامها السوقية، فبعضها أرخص وبعضها أغلى وتختلف الأماكن والأزمان في تعيين ذلك.

ويترتب على ذلك عدة أمور:

الأمر الاول: انه لا يجب جزماً من الناحية الفقهية التعبد بالتسعيرات السابقة التي أشرنا اليها، بل للفرد أن يأخذ بالتسعيرات السوقية بلا إشكال.

الأمر الثاني: ان الفرد ان اختار أحد الخصال المسماة من الدية وجب إيفاء أرقامها تماماً، كمئة جمل. ولا يجوز له أن يفكر بدفع عدد من الجمال مساو لقيمة ألف من الغنم او لقيمة مئتي بقرة او ألف دينار. حتى وان كان أقل من مئة جمل، كما لا يجب أن تكون أكثر بكل صورة.

الأمر الثالث: ان مقتضى القاعدة أنه مع وجود عدد من هذه الخصال كان

الجاني الذي هو دافع الدية مخيراً في دفع أي منها شاء. ومع وجود واحد منها فقط وجب دفعه بالتعيين. ولا يجوز الانتقال الى القيمة السوقية، أعني دفعها عوضاً عن أحد الستة، إلا مع تعذر وجودها جميعاً.

نعم، مع وجودها جميعاً او بعضها فله أن يختار الأرخص منها بحسب القيمة السوقية. ويمكن اجراء أصالة براءة الذمة عن الزائد، إن لاحظنا القيمة.

الأمر الرابع: اذا فقدت جميعاً وانتقل الحال الى القيمة، او اذا قلنا: بجواز اختيار القيمة من الأول، فللدافع أن يدفع قيمة أرخصها، وتجري أصالة البراءة عن الزائد بلا إشكال. ويكون الزائد استحبابياً غير واجب.

الأمر الخامس: انه يجوز مع الانتقال الى القيمة دفع أي عملة في هذا الصدد، وإن كان الأحوط دفع عملة بلد القتل او بلد الجاني الدافع للدية. على معنى ان اختيار عملة أخرى غير هذين لا يخلو من إشكال.

السؤال الرابع: ان هناك من الديات ما ليس فيه تعدد في الأنواع كديات الجراحات وديات الجنين ودية الكتابي، وغير ذلك. فهل يمكن أن نفهم من أخبار الدية الكاملة التي سمعناها امكان التعويض عن المنصوص في الجنين او الكتابي مثلاً. بخصلة أخرى من خصال الدية، باعتبار ان الظاهر من أخبار الدية الكاملة ـ كما سمعنا ـ تسعير بعض الأصناف ببعض، فبدلاً من أن ندفع ثمانمئة درهم كدية للكتابي ندفع بدله ثمانون ديناراً، او ستة عشر حلة او ستة عشر بقرة او ثمانون من الغنم وهكذا فهل هذا شيء ممكن شرعاً او لا؟

وجواب ذلك: ان غاية ما هو مستفاد من مجموع الأدلة هو التسعير المشار اليه، وهو ليس منصوصاً بدليل واحد، ليكون حجة في نفسه، وانما هو متصيد من مجموع الأدلة. ومعه، فالنص على الديات الأخرى كثمانمئة درهم للكتابي، يحتاج في تبديله الى حجة شرعية. وهذا التسعير وان كان مفهوماً من الأدلة، إلا انه لا يعني امكان التبديل، الا مع الاذن به. وهذا الاذن منحصر في الدية الكاملة، دون الديات الأخرى.

السؤال الخامس: قالت صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج: وعلى أهل اليمن

مثتي حلة. وقالت صحيحة جميل بن دراج: وعلى أهل الحلل الحلل. يعني سواء كانوا من أهل اليمن او من غيرهم، فبأي المضمونين نأخذ؟

وجوابه: إن أهل اليمن هنا وارد مورد الغالب، باعتبار ان اليمن في زمن صدر الاسلام كانت منتجة أكثر من غيرها للأقمشة. ومن هنا ورد الاستحباب في لف الميت بحبرة يمانية[1]، فاذا أمكن فهم ذلك من صحيحة ابن الحجاج، لم يبق لأهل اليمن بعنوانهم دخل حقيقي في موضوع الحكم الشرعي، وانما سُموا باعتبار الغالب. اذن، فنفس الصحيحة تدلنا على نفس المضمون، وهو: على أهل الحلل الحلل، الذي دلت عليه الصحيحة الأخرى. لأننا أخذنا او فهمنا من أهل اليمن معنى: أهل الحلل. باعتبار الغالب الذي أشرنا اليه.

ولا شك اننا الى هنا لم نأت الا بقليل من أحكام الدية، سواء الكاملة منها او غيرها، الا ان ما يناسب كتابنا هذا هو الذي سردناه دون غيره.

---

[1] [انظر مدارك الأحكام: ج ٢. ص ١٠١].

فصل
العاقلة

قالوا في اللغة[1]: العقل: الحجْر والنهى، ضد الحمق... ابن الأنباري: رجل عاقل، وهو الجامع لأمره ورأيه، مأخوذ من عقلت البعير اذا جمعت قوائمه. وقيل: العاقل الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها. أخذ من قولهم قد اعتقل لسانه اذا حبس ومنع من الكلام. والمعقول: ما تعقله بقلبك. والمعقول: العقل، يقال: ماله معقول أي عقل. وهو أحد المصادر التي جاءت على مفعول كالميسور والمعسور.

والعقل: التثبت في الأمور، والعقل: القلب، والقلب العقل. وسمي العقل عقلاً، لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك، أي يحبسه.

وقد عقل لسانه: أمسك. واعتقل: حبس، وعقله عن حاجته بعقله: حبسه. وعقل البعير يعقله عقلاً، وعقله واعتقله: ثنى وظيفة مع ذراعه وشدهما جميعاً في وسط الذراع. وكذلك الناقة، وذلك الحبل هو العقال والجمع عُقُل.

قالوا[2]: والعقل: الدية، وعقل القتيل يعقله عقلاً: وداه وعقل عنه: أدى جنايته. وذاك اذا لزمته دية فأعطاها عنه، وهذا هو الفرق بين عقلته وعقلت عنه وعقلت له.

والمرأة تعقل الرجل الى ثلث الدية أي توازيه، معناه ان موضحتها وموضحته سواء، فاذا بلغ العقل الى ثلث الدية صارت دية المرأة على النصف من دية الرجل.

---

[1] انظر: لسان العرب: [ج ١١. ص ٤٥٨].

[2] [المصدر: ص ٤٦٠].

... وانما قيل للدية عقل لأنهم كانوا يأتون بالابل فيعقلونها بفناء ولي المقتول. ثم كثر ذلك حتى قيل لكل دية عقل، وان كانت دنانير ودراهم.

... والعاقلة هم العصبة من قبل الأب الذين يعطون دية قتل الخطأ وهي صفة جماعة عاقلة، وأصلها اسم فاعل من العقل وهي من الصفات الغالبة، الى آخر ما قالوه.

والمهم الآن هو أن نلتفت الى أن العاقلة انما سميت بهذا الاسم لأحد سببين على الأقل:

أحدهما: انها تدفع الدية، والدية هي العقل. ففاعل الدية: عاقل. والجماعة: عاقلة، على اعتبار تأنيث الجمع.

ثانيهما: انها تصون نفس الجاني او أمواله من أن تهدر او تبذر.

باعتبار انها تدفع الدية عنه. وهذا الصون هو الحبس، او مثل اعتقال رجل البعير بالعقال لكي يصان من الهرب.

كما يمكن تصور بعض الوجوه الأخرى الضعيفة لهذه التسمية: كأخذ الاسم من العقل الذي هو الفهم والادراك على اعتبار انه من الحكمة دفع الدية من مثل هؤلاء الناس.

والملاحظ: ان العاقلة والعصبة في اللغة والاصطلاح الفقهي نفس الشيء وهم بنو الأب. إلا ان العاقلة لفظ يستعمل في كتاب الديات، والعصبة يستعمل في كتاب الارث.

على ان الفكرة العامة للعاقلة والعصبة هي ذاتها. لأن العقل هو اللف بالعقال. والعصبة هو اللف بالعصابة. فاللف والشد هو الفكرة المشتركة بينهما. وبه تشترك العصبة مع العاقلة في الوجه الثاني السابق، وهو صون الجاني وأمواله من التبذير، باعتبار ان الصون مثل الشد واللف. لأنهما سببان له.

ونسمع فيما يلي بعض الأخبار المختارة الواردة في تفسير العاقلة وحكمها:

ولعل الرواية الرئيسية والوحيدة القائمة بالمعنى الذي نطلبه هو خبر سلمة ابن كهيل، وهو خبر ضعيف لا حجية له، إلا اننا نسرده فيما يلي لما فيه من المعلومات.

قال: أتي أمير المؤمنين عليه السلام [1] برجل قد قتل رجلاً خطأ، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: من عشيرتك وقرابتك؟ فقال: ما لي بهذا البلد عشيرة ولا قرابة. قال: فقال: فمن أي البلدان أنت؟ قال: أنا رجل من أهل الموصل ولدت بها ولي قرابة وأهل بيت، قال: فكتب الى عامله على الموصل: اما بعد. فان فلان بن فلان وحليته: كذا وكذا، قتل رجلاً من المسلمين خطأ، فانه رجل من أهل الموصل وان له بها قرابة وأهل بيت، وقد بعثت به اليك مع رسولي فلان وحليته: كذا وكذا. فاذا ورد عليك انشاء الله وقرأت كتابي، فافحص عن أمره وسل عن قرابته من المسلمين، فان كان من أهل الموصل ممن ولد بها وأصبت له قرابة من المسلمين، فاجمعهم اليك، ثم انظر، فان كان رجل منهم يرثه له سهم في كتاب الله لا يحجبه عن ميراثه أحد من قرابته فألزمه الدية وخذ بها نجوماً في ثلاث سنين.

فان لم يكن له من قرابته أحد له سهم في الكتاب، وكانوا قرابته سواء في النسب وكان له قرابة من أبيه وأمه سواء في النسب ففضّ الدية على قرابته من قبل أبيه، وعلى قرابته من قبل أمه من الرجال المدركين المسلمين. ثم خذهم بها واستأدهم الدية في ثلاث سنين.

وإن لم يكن له قرابة من قبل أبيه ولا قرابة من قبل أمه ففض الدية على أهل الموصل ممن ولد ونشأ بها ولا تدخلن فيهم غيرهم من أهل البلد. ثم استأد ذلك منهم في ثلاث سنين، في كل سنة نجماً حتى تستوفيه انشاء الله.

فان لم يكن لفلان بن فلان قرابة من أهل الموصل، ولم يكن من أهلها وكان مبطلاً في دعواه فرده إليّ مع رسولي فلان بن فلان انشاء الله فأنا وليه والمؤدي عنه. ولا يطل دم امريء مسلم.

وهذه الرواية تدل على أن العاقلة عدة مراتب لا واحدة:

المرتبة الاولى: الوارث الذي له سهم في كتاب الله: القرآن الكريم، كالأب والأولاد والأخوة.

المرتبة الثانية: بنو الأب وبنو الأم ممن لا ميراث له في كتاب الله.

---

[1] الوسائل: ج ١٩. كتاب الديات. أبواب ديات العاقلة. الباب ٢. الحديث ١.

المرتبة الثالثة: أهل البلد عموماً، ممن ولد في البلدة ونشأ فيها لا مطلقاً.

المرتبة الرابعة: الامام عليه السلام. وهو الحاكم الحق في الشريعة الاسلامية، وهو وارث من لا وارث له، وعاقلة من لا عاقلة له.

ولا تخلو المراتب الثلاثة الأخيرة من استفهامات فقهية لا حاجة الى الدخول في تفاصيلها تأدباً أمام الرواية أولاً، وكونها في مثل كلامنا هذا تطويلاً بلا طائل.

وقد دلت الرواية مضافاً الى ذلك على لزوم تقسيم الدية على الأفراد المعنيين بالسوية. فان كان واحداً لزمته الدية وحده. وهذا صحيح لا مناص عنه.

مضافاً الى دلالتها على ان الدية تستأدى وتؤخذ من العاقلة نجوماً أي أقساطاً لمدة ثلاث سنين، والظاهر: أن هذا المعنى قد أمر به عليه السلام بالولاية، يعني بصفته ولياً للمسلمين وليس حكماً شرعياً أصلياً. وهذا يعني: انه لا يجب على الولي الآخر أن يطبق نفس المضمون، بل له أن يأمر بأي ترتيب آخر من التقسيط او عدمه حسب ما يرى من المصلحة.

كما دلت الرواية على ان القسط يكون سنوياً لا شهرياً ولا غير ذلك. وهو أيضاً منه سلام الله عليه حكم بالولاية.

كما دلت ضمناً على ان العاقلة، وان كانت في اللغة هم بنو الأب والأعمام. الا ان اصطلاحها الفقهي يشمل كل دافع للدية باعتبار جناية غيره. فالامام (عاقلة) وان لم يكن من بني أب الجاني، وهذا ما دلت عليه الرواية. كما أن المولى (عاقلة) لعبده يدفع الدية في خطأ عبده، كما ان من لا يلزم الدية ليس من (العاقلة)، وان كان من بني الأب.

وقد دلت على ذلك رواية أخرى هي[1] صحيحة أبي ولاد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **ليس فيما بين أهل الذمة معاقلة فيما يجنون من قتل او جراحة انما يؤخذ ذلك من أموالهم. فان لم يكن مال رجعت الجناية على امام المسلمين، لأنهم يؤدون اليه الجزية، كما يؤدي العبد الضريبة الى سيده.** الحديث.

وقد دلت هذه الصحيحة على عدة أمور:

[1] الوسائل: ج ١٩. كتاب الديات. أبواب العاقلة. الباب ١. الحديث ١.

الأمر الاول: ان نظام العاقلة خاص بالمسلمين، وغير شامل لأهل الذمة، وهم أهل الكتاب الداخلين في ذمة المسلمين، والمؤدين لشرائط الذمة بما فيها دفع الجزية. وانما تؤخذ الدية في صورة قتل الخطأ من أموال الجاني نفسه.

والظاهر اطلاق الرواية لما اذا كان المقتول من أهل الذمة أيضاً او مسلماً، وانما المهم هو ان يكون العاقل ذمياً.

الأمر الثاني: انها تدل ضمناً على ان عشيرة القاتل الذمي ليسوا عاقلة، لأنهم لا يعقلون جريرته، كما أشرنا.

الأمر الثالث: ان القاتل الخاطيء من أهل الذمة، ان لم يكن له مال، كان دافع الدية او (العاقلة) هو الامام.

الأمر الرابع: ان مورد (عقل) الامام هذا ينطبق على قاعدة عامة ذات تطبيقات متعددة هي قولنا: من له الغنم فعليه الغرم. بعد أن نفهم من قولنا: (له) و(عليه) الحكم بذلك أحياناً واقتضائياً، وليس دائماً.

ولذلك في كتاب الديات نفسه عدة تطبيقات:

التطبيق الاول: عقل العاقلة، وهم بنو الأب والأعمام، من حيث ان لهم الميراث أحياناً فتؤخذ منهم الدية أحياناً.

التطبيق الثاني: عقل ضامن الجريرة، وهو معنى عرفناه في كتاب الارث حيث يمثل الطبقة الخامسة من الورثة. وهو يقوم بنفس الأمرين لأنه يضمن جريرة صاحبه، فيكون (عاقلته). وفي مقابل ذلك يرثه مع عدم الورثة السابقين عليه في الطبقة.

التطبيق الثالث: عقل الامام للمسلمين. فان الامام وارث من لا وارث له. وفي مقابله انه عاقل من لا عاقلة له.

التطبيق الرابع: عقل الامام لأهل الذمة، فان الامام يقبض منهم الجزية، وفي مقابل ذلك يدفع عنهم ديات الخطأ، وهذا ما نصت عليه الرواية.

التطبيق الخامس: عقل المولى لعبده. كما عليه المشهور. وفهموها من هذه الرواية أيضاً. من حيث ان العبد يدفع ضريبة الى مولاه في مقابل دفع المولى عنه دية الخطأ. وان كان فهم هذا التطبيق من الرواية لا يخلو من إشكال لا حاجة الى ذكره.

التطبيق السادس: عقل المعتق ـ بالكسر ـ للمعتق ـ بالفتح ـ . وهو أي المعتق ـ بالكسر ـ هو الوارث في الطبقة الرابعة بعد انعدام القرابة، وهم الطبقات الثلاثة الأولى. وقد قال المشهور[1] بكونه (عاقلة) مضافاً الى كونه وارثاً.

وفيما يلي يحسن أن نسمع حديث المحقق الحلي[2] عن العاقلة، وقد قسمها أولاً الى أربعة أقسام هي: العصبة والمعتق وضامن الجريرة والامام.

وواضح من هذا التقسيم انه (قدس سره) يجعل فرقاً بين معنى العاقلة ومعنى العصبة، فالعاقلة هو كل من كان ملزماً بدفع دية القتل الخطأ. سواء كان من العصبة او غيرهم من هذه الأقسام. وأما العصبة فهم بنو الأب[3].

قال: وضابط العصبة: من يتقرب بالأب كالاخوة وأولادهم والعمومة وأولادهم، ولا يشترط كونهم من أهل الارث في المال. وقيل: هم الذين يرثون دية القاتل لو قتل. وفي هذا الاطلاق وهم، فان الدية يرثها الذكور والإناث والزوج والزوجة ومن يتقرب بالأم على أحد القولين، ويختص بها الأقرب فالأقرب، كما تورث الأموال. وليس كذلك العقل فانه يختص بالذكور من العصبة دون من يتقرب بالأم ودون الزوج والزوجة. ومن الأصحاب من خص به الأقرب ممن يرث بالتسمية ـ يعني بالفرض ـ ومع عدمه يشترك في العقل بين من يتقرب بالأم مع من يتقرب بالأب أثلاثاً، وهو استناداً الى رواية سلمة بن كهيل عن أمير المؤمنين (ع) وفي سلمة ضعف.

وهل يدخل الآباء والأولاد في العقل؟ قال (الشيخ الطوسي) في المبسوط وفي الخلاف: لا. والأقرب دخولهما لأنهما أدنى قومه، ولا يشركهم القاتل في الضمان.

ولا تعقل المرأة ولا الصبي ولا المجنون. وإن ورثوا من الدية. ولا يتحمل الفقير

---

[1] [كشف اللثام الفضال الهندي: ج ١١. ص ٥٠٤ وما بعدها. جواهر الكلام: ج ٤٣. ص ٤١٤].

[2] شرائع الاسلام: ج ٤. ص ٢٧٣.

[3] واما السيد الأستاذ فقد عرف العاقلة بالعصبة (تكملة منهاج الصالحين: ص١٥٣) والظاهر انه تسامح في التعبير. وان كان أشار بعد ذلك في كلامه انه اذا لم يكن للجاني عصبة فعاقلته المولى، فان لم يكن فعاقلته ضامن الجريرة. وظاهر مثل هذا السياق انه يرى انطباق مفهوم العاقلة على غير العصبة مجازاً، وهو أحد وجهي الاستعمال، ولعله الأشهر لغة وفقهياً.

[انظر كذلك مباني تكملة المنهاج: ج ٢. ص ٤٣٧].

شيئاً ويعتبر فقره عند المطالبة، وهو حول (يعني مضي): الحول، ولا يدخل في العقل أهل الديوان، ولا أهل البلد اذا لم يكونوا عصبة، وفي رواية سلمة ما يدل على الزام أهل بلد القاتل مع فقد القرابة ولو قتل في غيره (يعني: في بلد آخر) وهو مطّرح. ويقدم من يتقرب بالأبوين على من انفرد بالأب.

أقول: والعبارة واضحة نسبياً في مؤداها، وهي تعرض معنى العاقلة وحكمها، بغض النظر عن بعض التفاصيل التي قد يختلف فيها المؤلف عن المحقق الحلي.

ويوجد إشكال معين في تعيين العصبة وحاصله: انهم بنو الأب. ويراد بالأب ما يعم الجد، فالمراد بهم بنو الأب وبنو الجد. يعني الأخوة والأعمام، ودخول هؤلاء في العصبة او العاقلة واضح.

غير ان دخول الآباء أنفسهم محل إشكال، لأن العاقلة هم بنو الأب لا الأب نفسه.

كما ان دخول الأولاد، يعني أولاد القاتل خطأ في العاقلة محل إشكال، لأنهم بنوه لا بنو أبيه.

ومن الواضح فقهياً أننا متى شككنا في شمول الحكم بالعقل لشخص او طائفة، فان مقتضى الأصل عدمه ما لم يدل الدليل على وجوده. ومن هنا فالأرجح عدم اندراج أولاد القاتل في العاقلة. للأصل الذي قلناه، ولأنهم ليسوا بعصبة لغة بغض النظر عن الحكم الشرعي. ومن هنا فلا ينبغي دخولهم تحت الحكم بوجوب العقل.

واما الأب والآباء أعني الأجداد، فالإشكال في دخولهم في غير محله. يعني انهم داخلون في العاقلة لعدة أدلة، منها: انهم مندرجون لغة في العصبة، ومنها: انهم أولى بالقرابة منهم فيكونون أولى بالحكم منهم.

ثم قال المحقق الحلي عن عقل المعتق ـ بالكسر ـ قال: ويعقل المولى من أعلى ولا يعقل من أسفل.

أقول: وتوضيح مراده، ان قوله: (من أعلى) و(من أسفل) وصف المولى وليس صفة للعقل المفهوم من قوله: يعقل.

وذلك: لأن المعتق ـ بالكسر ـ قد يكون معتقاً واحداً، وقد يكون متعدداً فيكون هناك: معتق للمعتق، ومعتق لمعتق المعتق وهكذا.

ومن الواضح فقهياً ان (العاقلة) هو المعتق أي من الطرف الأعلى، فان لم يوجد المعتق فعصبته، فان لم توجد فمعتق المعتق، فان لم يوجد فعصبته، فان لم توجد فمعتق معتق المعتق، فان لم يوجد فعصبته، وهكذا. وهذا كله ضمان للدية من الأعلى. وهو الذي أثبته المحقق الحلي بقوله: ويعقل المولى من أعلى.

هذا، ولكن المعتق الأول ـ بالكسر ـ ليس معتقاً ـ بالكسر ـ بالمعتق الثاني ـ بالكسر ـ، بل هو معتق له ـ بالفتح ـ، لأنا كلما صعدنا في هذه السلسلة وجدنا معتقين ـ بالكسر ـ، وكلما نزلنا فيها وجدنا معتقين ـ بالفتح ـ، و(العاقلة) هم المعتقين ـ بالكسر ـ، وهم الملحوظون كلما صعدنا، فاذا نزلنا وجدنا معتقين ـ بالفتح ـ. وهم ليسوا (عاقلة) بطبيعة الحال من الناحية الفقهية.

اذن، فالواحد المعين المندرج في هذه السلسلة، أياً كان، وهو مولى معتق ـ بالكسر ـ لمن هو أسفل منه، فيضمن ديته، وليس مولى لمن هو فوقه فلا يضمن ديته، وهذا معنى قوله: ويضمن المولى من أعلى، لأن المولى الذي يكون من أعلى يضمن دية من هو أسفل منه. وقوله: ولا يعقل من أسفل، لأن الأسفل لا يكون مولى للأعلى فلا يضمن الدية.

أما اذا جعلنا الجار والمجرور قيداً للمادة المستفادة من قوله: يعقل. أي قيداً للعقل. فتكون العبارة خاطئة، لأن المولى يعقل من أعلى أي من هو أعلى منه، ويعقل من أسفل أي من هو أسفل منه. ولذا قلنا: من أول الأمر في شرح العبارة ان الجار والمجرور قيد او وصف للمولى لا للعقل.

ثم قال المحقق الحلي[1] عن عقل ضامن الجريرة: وضامن الجريرة يعقل ولا يعقل عنه المضمون، ولا يجتمع مع عصبة ولا معتق، لأن عقده مشروط بجهالة النسب وعدم المولى. نعم، لا يضمن الامام مع وجوده ويسره على الأشبه.

وتتضمن هذه العبارة عدة أمور:

الأمر الأول: إن الضامن للجريرة يعقل المضمون جريرته دون العكس. وهذا صحيح، لكن قد يكون ضمان الجريرة من الطرفين فيكون العقل من الطرفين لأن

---

[1] شرائع الاسلام: ج ٤. ص ٢٧٤.

كلاً منها يصبح ضامناً للآخر جريرته. وقد سبق في كتاب الارث أن تحدثنا عن كيفية حصول ضمان الجريرة.

الأمر الثاني: ان عقل ضامن الجريرة لا يجتمع ضمانه للدية مع عصبة ولا معتق. لأن عقده مشروط بجهالة النسب وعدم المولى.

فان ارث ضامن الجريرة متوقف على عدم القرابة وعدم المولى المعتق لأنه يأتي طبقة ارثية بعدهم كما عرفنا في كتاب الارث. فكذلك ضمانه للدية او العقل، فانه يأتي في نفس مرتبة إرثه. فيكون عقله مشروطاً بجهالة النسب، يعني عدم القرابة والعصبة. وكذلك بعدم وجود المولى المعتق.

وهذا يعني ان كل طبقة ارثية من هذه الطبقات الثلاث: القرابة والمعتق وضامن الجريرة انما يعقلون عند استحقاقهم الفعلي للإرث. فان كانت هناك قرابة او عصبة ورثت وعقلت. وان لم تكن ورث المولى المعتق وعقل. وان لم يكن موجوداً ورث ضامن الجريرة وعقل ولا يعقل أحدهم الا بعد عدم السابقين عليه.

الأمر الثالث: ان عقل ضامن الجريرة متقدم على عقل الامام لأن ارثه متقدم عليه. نعم، لو لم يكن ضامن الجريرة موجوداً، او كان فقيراً يعسر عليه العقل، انتقلت الوظيفة الشرعية بالعقل الى الامام عليه السلام.

وقال المحقق الحلي[1] أيضاً: ولا تعقل العاقلة اقراراً ولا صلحاً ولا جناية عمد، مع وجود القاتل. ولو كانت موجبة للدية كقتل الأب ولده او المسلم الذمي او الحر المملوك. ولو جنى على نفسه خطأ قتلاً او جرحاً طلّ ولم تضمنه العاقلة.

وجناية الذمي في ماله، وان كان خطأ دون عاقلته ومع عجزه عن الدية فعاقلته الامام لأنه يؤدي اليه ضريبته.

فتعرض المحقق هنا الى موارد عدم ثبوت العقل. وكلها موارد مستقاة من الروايات الصحيحة الصريحة. وهي عدة موارد كما يلي:

المورد الاول: مورد الاقرار بقتل الخطأ. فإن عاقلة المقر لا تدفع شيئاً بل تكون الدية على المقر.

---

[1] المصدر: ص ٢٧٤.

المورد الثاني: مورد الصلح. وهو ان تكون الجناية عمداً، ولكن يقبل ولي الدم بالدية، ويصالحه القاتل عليها: فانها لا تكون مضمونة للعاقلة. بل تكون في ذمة القاتل نفسه.

المورد الثالث: مورد جناية العمد، فان المطلوب فيها هو القود والقتل للقاتل، وليس الدية.

المورد الرابع: مورد الذمي اذا قتل خطأ، فان عاقلته لا تضمن شيئاً بل ديته مضمونة له شخصياً.

وهناك موارد أخرى ممكنة فقهياً نذكرها بنفس التسلسل:

المورد الخامس: مورد المولى اذا قتل عبده خطأ شخصاً آخر، فانه لا يعقل عبده. وهذا هو رأي المحقق نفسه[1]، وإن كان فيه خلاف فقهياً.

المورد السادس: مورد شبه العمد، فان الدية تكون مضمونة للقاتل لا للعاقلة، وهذا واضح فقهياً. وهو أحد الفروق الأساسية بين شبه العمد والخطأ. ولم يذكره المحقق الحلي في هذا الصدد.

يبقى حول العاقلة أحاديث عديدة، ولعل أهمها تقسيط الدية على العاقلة خلال ثلاث سنوات على المشهور[2]. وقد سبق أن عرفنا ان مستند هذه الفتوى هي رواية سلمة بن كهيل، وهي ضعيفة السند. ولو تمت سنداً لأمكن القول ان التقسيط انما قام به الامام عليه السلام بالولاية لا بالفتوى.

ومعه فالظاهر ان التقسيط لا أمد له، بل يمكن للحاكم الشرعي او القاضي ان يرى المصلحة في ذلك، بل أن أصل وجود التقسيط غير ضروري، بل قد تكون المصلحة في الدفع نقداً.

وتبقى تفاصيل أخرى من أحكام العاقلة موكولة الى الفقه.

والحمد لله رب العالمين

(١٥ رجب الأغر ١٤١١ هجرية)

---

[1] [الشرائع: ج ٤. ص ١٠٥٤].

[2] [انظر مسالك الأفهام: ج ١٥. ص ٣١٩. رياض المسائل: ج ١٤. ص ١٨٠].

الفهرس

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة